

قِيَامُ الْعَالَمِينَ
وَالْحُكْمُ الْحَكِيمُ

الكتاب

البرهان الأعظم في إثبات كمال الله تعالى

مؤلفه: الشيخ محمد باقر

في بيان

مرعشی نجفی قم بکتابخانه

من مخطوطات
مکتبہ نیرالذی المرعشی العامّة

(۳)

قواعد المرام فی عام الکلام

تصنيف

الفيلسوف الماهر كمال الدين

ميثم بن علي بن ميثم البحراني

٦٣٦ - ٦٩٩

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

الطبعة الاولى
مطبعة مهر - قم
١٣٩٨ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اتفق علماء الاسلام على وجوب كسب المعارف الاعتقادية على كل مسلم مكلف بالتكاليف الشرعية ، ويجب أن تكون العقائد مستمدل عليها عن طريق العقل والدراية لاعتن طريق التقليد واتباع الالباء وغيرهم، كل على حسب ادراكاته العقلية وثقافته وما بامكانه أن يتوصل به الى معرفة الحق والحقيقة وتثبيت اركان عقيدته الاسلامية .

وأساس عقيدة المسلم هو التوحيد وصفات الله تعالى وما يتفرع عليها مما يتعلق باثبات الصانع ، ثم يلي ذلك ما يتعلق بالنبوة والامامة والمعاد وغيرها من المسائل الاعتقادية الاخرى التي يعبر عنها بـ (اصول الدين) أو (الاصول الاعتقادية) .

وقد ألمعت آيات كثيرة وأحاديث جمة الى ما يمس بعقيدة المسلم ويرشده الى توجيه عقله وفكره الى التدبر في الله تعالى وآياته الدالة على وجوده وقدرته

وعلمه .. وتوجيه العقل فيها الى هذه النقاط من أحسن الأدلة على مذهب اليه العلماء من وجوب الكسب لا التقليد كما ذكرنا .

وقد عني جماعة من المحدثين بجمع الاحاديث الواردة في الاعتقادات في مؤلفات مفردة أو بضمن كتبهم الحديثية المفصلة ، كما أن بعضهم جمع آيات العقائد مع شرح وتفسير لها في كتب خاصة . هذا بالإضافة الى ماورد في التفسير العامة من البحوث الهامة حول الموضوع ضمن تفسيرهم للآيات الكريمة التي فيها الماع الى ذلك .

ولكن توجهت العناية الاكثر الى البحث في أصول الدين من الجانب العقلي في كتب فلسفية وكلامية مطولة ومختصرة ، واستوعبت هذه الكتب جانباً كبيراً من جهد مفكري المسلمين في مختلف العصور على مختلف المستويات العلمية ، وكونت جهودهم المتوالية مكتبة كبرى لها مميزات وطوابعها الخاصة تخدم المدارس العقائدية التي اوجدها رجالا شتى المذاهب الاسلامية ونحلهم التي ظهرت بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

ولاعلام الشيعة الامامية في هذا المضمار خطوات موفقة انتجت كتباً مختصرة تشبه أن تكون كتب دراسية وضعت لتنشئة طلاب الكلام والفلسفة في مدارسهم العلمية ، وكتب مفصلة وضعت للمناقشات العلمية الدقيقة الموسعة في كل مسألة مسألة .

وقد اختلف منحاهم في استقاء ما يمكن أن تركز عليها بحوثهم العقائدية ، فبعضهم اتجهت همته الى الحديث ليكون المصدر الاول لذلك كالشيخ الصدوق محمد بن علي ابن بابويه القمي ، وبعضهم اهتم على الاكثر بالفلسفة والأدلة العقلية البحتة كأستاذ البشر نصير الدين الطوسي ، وبعضهم جمع بين المبادئ

الفلسفية والكلامية وعرض المسائل على اساسهما معاً كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي والعلامة الحلبي الحسن بن يوسف ابن المطهر وأضرابهما .

ومن الكتب الكلامية المختصرة التي يليق الاهتمام بها وتداولها في الاوساط العلمية هذا الكتاب القيم النافع ، ألا وهو كتاب « قواعد المرام في علم الكلام » للفيلسوف المتكلم كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني - قدس الله نفسه الزكية .

وهو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكل مباحث أصول الدين وما يلحق بها من المسائل الاعتقادية ، بالإضافة الى وضوحه وقوة عباراته واشراق أسلوبه وخلوه عن التعقيد الذي يرى في كثير من الكتب المشابهة له . كتبه المؤلف بإشارة عز الدنيا والحق والدين غياث الاسلام والمسلمين ابي المظفر عبدالعزيز ابن جعفر ، وهو الامير عز الدين عبدالعزيز النيسابوري المتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ ، ويظهر أن العلائق كانت بينهما وثيقة حيث ألف المؤلف باسمه كتاباً آخر أيضاً هو « نجات القيامة في أمر الامامة » .

* * *

طبع هذا الكتاب على نسخة ثمينة بمكتبة آية الله المرعشي العامة في مجموعة برقم (٤) كتبها ابو الفتح احمد بن ابي عبد الله بلكو بن ابي طالب الاوى من تلامذة العلامة الحلبي وابنه فخر الدين ، وأتم كتابتها ظهر يوم عشرين من شهر رجب سنة ٧١٧ ، والمجموعة تحتوي على ثلاثة كتب هي :

١ - قواعد المرام في علم الكلام ، لابن ميثم .

٢ - مبادئ الوصول الى علم الاصول ، للعلامة الحلبي .

٣ - نهج المسترشدين في أصول الدين ، للعلامة الحلي .

وقرأ الناسخ الكتابين الاخيرين على العلامة وابنه واجازاه في النسخة، ولكن
نسخة القواعد لا تخلو من أخطاء وتحريفات قومنا كثيراً منها وبقيت هنات أو كلات
الى فهم القارئ الكريم .

* * *

وبعد ، فاني أبارك ادارة مكتبة الامام المرعشي على اهتمامها في احياء
آثار أعلامنا المتقدمين ، واسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد لرعاية
هذه الحركة المباركة ، وأطلب اليه جل وعز أن يزيد في توفيق ولده البار الاخ
العلامة السيد محمود المرعشي . . انه جل شأنه هو الموفق لما فيه رضاه .

السيد احمد الحسيني

قم ١ رجب ١٣٩٧ هـ

١١) بِتَرْجَمَةِ الْمُؤَلِّفِ

الفيلسوف المحقق والمتكلم البارِع والفقيه المحدث العالم الرباني، كمال الدين^{٢)} ميثم^{٣)} بن علي بن ميثم البحراني .

ولد قدس الله سره سنة ٦٣٦ كما نقل عن رسالة الشيخ سليمان بن عبد الله

١) بعض مصادر ترجمته : السلافة البهية في الترجمة الميثمية (في كشكول البحراني ٤١/١ - ٥٣)، امل الامل ٣٣٢/٢، انوار البدرين ص ٦٢ - ٦٩، روضات الجنات ٢١٦/٧، اعيان الشيعة ٩٨/٤٩، الكنى والالقباب ٤٣٣/١، لؤلؤة البحرين ص ٢٥٣ - ٢٦١، معجم المؤلفين ٥٥/١٣، الانوار الساطعة للشيخ آغا بزرك ص ١٨٧ .

٢) وقيل في لقبه ايضاً « مفيد الدين » .

٣) قال الشيخ سليمان البحراني في السلافة : ميثم بفتح الميم والياء المثناة من تحت الساكنة والياء المثناة المفتوحة وبالميم أخيراً كما ذكره بعض المحققين في حواشي خلاصة الاقوال في ترجمة احمد بن الحسن الميثمي ما نصه : هو منسوب الى ميثم التمار ، وميثم بكسر الميم ولم يأت مفتوحاً الا اسم ميثم البحراني من المتأخرين .

البحراني في تراجم علماء البحرين .

كان على جانب كبير من العلم والدراية ، مشبعاً بفنون المعارف المتداولة في عصره ، مبجلاً عند أساطين العلم والمعرفة ، ينقلون آراءه وأقواله مع اجمال وتعظيم ، وينظرون الى تحقيقاته الرشيقة باكبار وتكريم .

وقد نهل العلم من اساتذة افذاذ وشب في حوزاتهم الدراسية مكباً على الطلب والتحصيل ، وذهب الى العراق سعياً وراء الثقافة ، وكان من ابرز اساتذته المولى نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي والشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحراني ، وناهيك بهما اسطوانتين من اساطين ذلك العصر .

* * *

واذا كان التلامذة مرآة لشخصية الاستاذ ، فقد نرى فيمن تتلمذ على ابن ميثم أو روى عنه جماعة هم غرة جبين الدهر في الشهرة العلمية في الاوساط الشيعية آنذاك ، ومنهم :

الشيخ محمد بن جهم الاسدي الحلبي .

المولى نصير الدين الطوسي ، قرأ عليه في الفقه .

العلامة الحلبي الحسن بن يوسف ابن المطهر .

السيد عبد الكريم بن احمد ابن طاوس الحلبي .

الشيخ عبد الله بن صالح البحراني .

* * *

وقد رافقت ترجمته كلمات اطراء من قبل مترجميه تنم عن نظرتهم فيه وعظيم احترامهم له ، ونحن اذن ذكر بعضها هنا نريد اعطاء صورة عن مكانته في نفوس اولئك العلماء :

فقد قال الشيخ سليمان البحراني في رسالته السلافة البهية :

« ضم الى الاحاطة بالعلوم الشرعية واحراز قصبات السبق في العلوم الحكمية والفنون العقلية، ذوقاً جيداً في العلوم الحقيقية والاسرار العرفانية ، كان ذا كرمات باهرة ومآثر زاهرة ، ويكفيك دليلاً على جلاله شأنه وسطوع برهانه اتفاق كلمة ائمة الاعصار واساطين الفضلاء في جميع الاعصار على تسميته بالعالم الرباني، وشهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق وتنقيح المباني » .

وقال الشيخ علي بن الحسن البلاذي البحراني في كتابه انوار البدرين :
« العالم الرباني والعارف الصمداني . . وهو المشهور في لسان الاصحاب بالعالم الرباني والمشار اليه في تحقيق الحقائق وتشيد المباني . . وكتبه مشبوعة بالتحقيق والتدقيق وحسن النحبيب والتعبير » .

وقال الحر العاملي في كتابه أمل الامل :

« الشيخ كمال الدين . . كان من العلماء الفضلاء المحققين المدققين متكلاً ماهراً ، له كتب منها كتاب شرح نهج البلاغة كبير ومتوسط وصغير . . » .

* * *

ونقل عنه أصحاب السير القصة الطريفة التالية في سبب عزله عن الناس وانصرافه الى العلم مكتفياً بمصاحبة الكتاب ومجانبة مخالطة الاصحاب :
« انه عطر الله مرقدته في اوائل الحال كان معتكفاً في زاوية العزلة والخمول ، مشغلاً بتحقيق حقائق الفروع والاصول ، فكتب اليه فضلاء الحلقة والعراق صحيفة تحتوي على عدله وملامته على هذه الاخلاق ، وقالوا العجب منك انك مع شدة مهارتك في جميع العلوم والمعارف وحذاقتك في تحقيق الحقائق وابداع اللطائف ، قاطن في ظلال الاعتزال ومخيم في زاوية الخمول الموجب لخمود

نار الكمال . فكتب في جوابهم هذه الابيات :

طلبت فنون العلم أبغي بها العلى فقصر بى عما سوت به القل
تبين لي أن المحاسن كلها فروع وأن المال فيها هو الاصل
فلما وصلت هذه الابيات اليهم كتبوا اليه : اخطأت في ذلك خطأ ظاهراً ،
وحكمك بأصالة المال عجيب ، بل اقلب تصب . فكتب في جوابهم هذه الابيات
وهي لبعض الشعراء المتقدمين :

قد قال قوم بغير علم ما المرء الا بأكبريه
فقلت قول امرىء حكيم ما المرء الا بدرهميه
من لم يكن درهم لديه لم تلفت عرسه اليه

ثم انه - عطر الله مرقده - لما علم أن مجرد المراسلات والمكاتبات لاتنفع
الغليل ولا تشفى العليل ، توجه الى العراق لزيارة الائمة المعصومين عليهم السلام
وأقامة الحجة على الطاعنين .

ثم انه بعد الوصول الى تلك المشاهد العلية لبس ثياباً خشنة عتيقة ، وتزيا
بهية رثة بالاطراح والاحتقار خلية ، ودخل بعض مدارس العراق المشحونة
بالعلماء والحقاق فسلم عليهم ، فرد بعضهم عليه السلام بالاستئثار والامتناع التام ،
فجلس فى صف النعال ولم يلتفت اليه احد منهم ولم يقضوا واجب حقه .

وفى اثناء المباحثة وقعت بينهم مسألة مشكلة دقيقة كلت فيها أفهامهم وزلت
فيها اقدامهم ، فأجاب بتسعة اجوبة فى غاية الجودة والدقة ، فقال له بعضهم
بطريق السخرية والتهكم : أخالك طالب علم .

ثم بعد ذلك حضر الطعام فلم يؤاكلوه بل أفردوه بشىء قليل على حدة
واجتمعوا هم على المائدة . فلما انقضى ذلك المجلس قام وعاد فى اليوم الثانى

اليهم وقد لبس ملابس فاخرة بهيئة ذات اكمام واسعة وعمامة كبيرة وهيئة رائعة، فلما قرب وسلم عليهم قاموا تعظيماً له واستقبلوه تكريراً وبالغوا في ملاطفته ومطايبته واجتهدوا في تكريمه وتوقيره ، واجلسوه في صدر ذلك المجلس المشحون بالافاضل المحققين والاكابر المدققين .

ولما شرعوا في المباحثة والمذاكرة تكلم معهم بكلمات عليلة لا وجه لها عقلا ولا شرعاً، فقابلوا كلماته العليلة بالتحسين والتسليم والاذعان على وجه التعظيم، فلما حضرت مائدة الطعام بادروا معه بأنواع الادب ، فألقى الشيخ كمه في ذلك الطعام مستعتباً على اولئك الاعلام وقال « كلي يا كمي » . فلما شاهدوا تلك الحال العجيبة اخذوا في التعجب والاستغراب واستفسروه عن معنى هذا الخطاب. فأجاب عطر الله مرقدہ : انكم انما اتيتم بهذه الاطعمة النفيسة لاجل اكمامي الواسعة للنفوس القدسية اللامعة ، والا فأننا صاحبكم بالامس وما رأيت تكريراً ولا تعظيماً مع اني جئتكم بالامس بهيئة الفقراء وسجية العلماء ، واليوم جئتكم بلباس الجبارين وتكلمت بكلام الجاهلين ، فقد رجحت الجهالة على العلم والغنى على الفقر ، وأنا صاحب الابیات التي هي في أصالة المال وفرعية صفة الكمال التي أرسلتها اليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة وزعتم انعكاس القضية .

فاعترف الجماعة بالخطأ في تخطئتهم واعتذروا عما صدر منهم من التقصير في شأنه قدس سره .

* * *

وقد خلف كتباً جليلة مشحونة بالموضوعات العلمية الراقية والتحقيقات الدقيقة السامية ، هي مثال رائع للجلد العلمي والصبر على البحث والتنقيب . واليك اسماء ما اطلعنا على اسمه من مؤلفاته :

١ -- آداب البحث .

٢ -- اختيار مصباح السالكين ، وهو شرحه الثانى على نهج البلاغة ، تم الاختصار سنة ٦٨١ .

٣ -- استقصاء النظر فى امامة الائمة الاثني عشر .

٤ -- البحر الخضم ، فى الالهيات .

٥ -- تجريد البلاغة ، فى المعانى والبيان ، ويسمى ايضاً «اصول البلاغة» .

٦ -- شرح الاشارات ، والاصل للشيخ علي بن سليمان البحرانى .

٧ -- شرح حديث المنزلة .

٨ -- شرح رسالة العلم ، والاصل للشيخ احمد بن سماعة البحرانى .

٩ -- شرح نهج البلاغة ، وهو غير شرحيه مصباح السالكين واختصاره ، قيل هو شرح ثالث ولم يثبت ذلك .

١٠ -- غاية النظر، فى علم الكلام .

١١ -- قواعد المرام فى علم الكلام ، تم تأليفه سنة ٦٧٦ .

١٢ -- مصباح السالكين لنهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ، وهو شرحه الكبير، تم تأليفه سنة ٦٧٧ .

١٣ -- المعراج السماوي .

١٤ -- منهاج العارفين فى شرح كلام امير المؤمنين ، وهو شرح مائة كلمة من كلماته عليه السلام .

١٥ -- نجاة القيامة فى تحقيق امر الامامة .

١٦ -- الوحي والالهام .

* * *

والمعروف في سنة وفاته أنها كانت ٦٧٩ كما عن الشيخ سليمان الماحوزي
وغیره .

ولكن الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه « الانوار الساطعة » ص ١٨٧
يخطئ هذا التاريخ ويرى ان الصحيح هو ٦٩٩ حيث قال :
« لكن التاريخ مخدوش ، لان فراغ ابن ميثم من الشرح الصغير لنهج البلاغة
كان في ٦٨١ وفرغ من الشرح الكبير للنهج في ٦٧٧ ، فالصحيح من تاريخ وفاته
هو ما ذكره صاحب كشف الحجب وهو ٦٩٩ ظاهراً . »

وأما قبره فقد قال في انوار البدرين: وقبره متردد بين بقعتين كلتاها مشهورة
بأنها مشهده ، احدهما في جبانة الدونج ، وأخرى في هلتان الماحوز ، وأنا
أزوره فيهما احتياطاً وان كان الغالب أنه في هلتا لوفور القرائن على ذلك .
ونقل عن رسالة « وفيات العلماء » للكفعمي : انه مات في دار السلام ببغداد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ : عونك يا موير
 الحمد لله الذي الحميد ذي العرش المجيد الفاعل لما يريد عالم الغيب و
 الشهادة المقترود باستحقاق العبادة أحده والحمد من نعمه واستزديع
 من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا هو مختصا له الدين مسلما الامر
 في كل حين : واشهد ان محمدا رسوله الامم من المبعوث بلسان عربك
 بين صلى الله عليه وعلى اله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم
 اجمعين : وبعد فلما كان شرف العلم مشرف العلوم وكلما كان
 العلوم اجل واعلى كان العلم به بالرعاية اولى وكانت ذات الباري
 سبحانه اشرف المعلومات فكانت معرفته اسم الملمات اذ كان
 المتوجه اليها هو المتوجه الى اعلى الكلمات والفائز بها هو الفائز
 بانتمى مراتب السعادات واذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى
 في عرف المتكلمين باصول الدين وكنت متوقف سم فيه بالتعصيل وان لم
 احصل منه الا على القليل : اشار الى من اشارته غنم وتلقى اوامر
 العاليه حتم : هو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل
 الكامل الذي فاق ملوك الافاق باستجماع مكارم الاخلاق وفات في
 حلبة السباق اهل الفضائل بالاطلاق الذي ملا الاسماع باوصافه
 الجميلة وافاض اوعية الطمعا بالطافه الجزيلة حتى انى يضرب
 النعم من سلف من اهل الكرم وامت كعبة جوده وجوه الامم من
 سائر طوائف الامم عز الدنيا والحق والدين عياث الاسلام والمسلمين
 ابو المنطق عبد العزيز بن جعفر خلد الله اقباله رضاعف جلاله و
 ابد فضله وافضاله وحرس غره وكاله اذ كانت محمته العلية مقصودة

سنة وكذلك غيرهما من المعمرين العظام في قوله تعالى احبنا راعن
نوح علم فلهب فيهم الف سنة الا خمس عليها السلام
الاتفاق سنار من الحنن على حيين الحضرة والياس عليها السلام من
الانبياء والسامري والرجال من الاستقبال اذا جاز ذلك في
الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني طبقة الاولياء رب الله
التوفيق والعصمة وبه الحول والقدرة والكرامة رب العالمين
اتفق فروع مصنفه ومولاه ~~عليه السلام~~ في طهارة الدرهم في
الطوائف كائنت الحقائق واللطائف كمال الملوك واليه من
ميشم بن علي بن ميثم البجلي تغذاه الله برحمته واسكنه بحبوه
جنته مدينة السلم في العرش من ربيع الاربعين سنة وسبعين سنة

ورفع الفراع من كبريته ظهر يوم العشرين
من رجب المرجب سنة سبع عشر وستمائة
سلطانية دعم الله محمد ثما على يدى صاحبه
اعلى الصنوح احمد بن ابي عبد الله يلكون ابي طالب
الاوى بوبك له به وبانثاله بحن محمد واله

وقف كتابه بداره في سنة الف واربعمائة في آية الله العظمى
مراد بن جنى - تم

قواعد المرام فى علم الكلام

تصنيف

المولى الاعظم العلامة كمال الملة والدين

ميشم بن علي بن ميشم البحرانى

تغمده الله بغفرانه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(عونك يا قيوم)

الحمد لله الولي الحميد ، ذي العرش المجيد ، الفعال لما يريد ، عالم الغيب والشهادة ، المتفرد باستحقاق العبادة . احمده والحمد من نعمه، وأستزيده من فضله وكرمه .

وأشهد ان لا اله الا هو مخلصاً له الدين ، مسلماً لامره في كل حين .
وأشهد ان محمداً رسوله الامين ، المبعوث بلسان عربي مبين . صلى الله عليه وآله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم اجمعين .

وبعد :

فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم ، وكلما كان المعلوم أجلاً وأعلى كان العلم به بالرعاية أولى ، وكانت ذات الباري سبحانه أشرف المعلومات فكانت معرفته أتم المهمات ، اذ كان المتوجه اليها هو المتوجه الى أعلى الكمالات

والفائز بها هو الفائز بأقصى مراتب السعادات .

واذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى فى عرف المتكلمين بـ(أصول الدين) وكنت ممن وسم فيه بالتحصيل وان لم أحصل منه إلا على القليل ، اشار الي من اشارته غنم وتلقى اوامره العالية حتم ، وهو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الذى فاق ملوك الافاق باستجماع مكارم الاخلاق ، وفاق فى حلبة السباق أهل الفضائل بالاطلاق الذى ملائ الاسماع بأوصافه الجميلة وأفاض أوعية الاطماع بألطافه الجزيلة حتى أنسى بضروب النعم من سلف من اهل الكرم وأمت كعبة جوده وجوه الهمم من سائر طوائف الامم ، عز الدنيا والحق والدين غياث الاسلام والمسلمين ابوالمظفر عبدالعزيز ابن جعفر خلد الله اقباله وضاعف جلاله وأبدفضله وأفضاله وحرس عزه وكمال له اذ كانت همته العلية مقصورة على تحصيل السعادة الابدية ، أن اكتب له مختصراً فى هذا العلم يجمع بين تحقيق المسائل وابطال مذهب الخصم بأوضح الدلائل المميزة للحق من الباطل .

فلم استجز مخالفة الواجب من الامر مع قلة البضاعة وظهور العذر ، فشرعت فى ذلك معتصماً بواهب العقل وملهم العدل .
وربت تلك المقاصد على عدة قواعد :

القاعدة الاولى

(فى المقدمات)

وفيه اركان :

الركن الاول

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

حصول صورة الشئ فى العقل اما أن يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك
الحصول معرفة وتصوراً ، واما ان يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم
سواء كان بنفى أو اثبات تصديقاً أو علماً . فمن شرائطه اذن تعقل محكوم عليه
ومحكوم به ونسبة بينهما .

البحث الثانى :

كل واحد من التصور والتصديق : اما ان يكون بديهياً مطلقاً وهو باطل ،
والا لعلم كل عاقل كل العلوم . أو كسبياً مطلقاً وهو باطل ، والا لزم الدور أو التسلسل
أو يكون بعضه بديهياً وبعضه كسبياً وهو الحق .

وحينئذ فالبديهى من التصورات هو الذى لا يكون حصوله فى العقل موقوفاً
على تجشم كسب ، كتصور معنى الوجود والوحدة . والكسبى منه ما يقابل ذلك
كتصور معنى الملك والجن .

والبديهى من التصديقات هو الذى يكون تصور طرفيه - اعنى المحكوم
عليه والمحكوم به - كافياً فى الجزم باثبات احدهما للآخر ، كقولنا « الكل اعظم
من الجزء » او بنفى احدهما عن الآخر كقولنا « النفي ليس باثبات » . والكسبى
منها ما لم يكن كذلك ، بل نحتاج فى اثبات احدهما للآخر أو نفيه عنه الى
وسط كقولنا « العالم حادث » و « الاله ليس بحادث » .

البحث الثالث :

التصديق اما ان يكون جازماً او لا يكون ، والجازم اما أن يكون مطابقاً او
لا يكون ، والمطابق اما ان يكون جزم العقل به لسبب او لا يكون .

فالذى يكون لسبب فسيبه اما الحس وحده وهى الاحكام الحاصلة عن
الحواس الخمس ، او العقل وحده ، فأما باوليته ، وهى البديهيات أو بنظره
وهى النظريات ، او العقل والحس معاً فاما الى الحس الباطن وهى الوجدانيات
كاللذة والاسم او الحس الظاهر ، فأما الحس الظاهر فاما حس السمع وهى

المتواترات أو سائر الحواس وهى المجربات ونحوها .

وأما الجازم المطابق الذى لا لموجب فهو التقليد ، وأما الجازم الغير المطابق فهو الجهل المركب .

وأما الذى لا يكون جازماً فاما ان يتساوى طرف الاثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشك ، او يرجح احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم .

البحث الرابع :

لما بينا ان من التصورات والتصديقات ما هو مكتسب فلا بد له من طريق ، فوجب أن نشير الى الطرق الموصلة الى كل منهما اشارة مجملة .

وقد جرت العادة بأن تسمى الطرق الموصلة الى التصور المكتسب قولاً شارحاً ، فمنه ما يسمى حداً ومنه ما يسمى رسماً . وان تسمى الطرق الموصلة الى التصديق حجة ، فمنها ما يسمى قياساً ومنها ما يسمى استقراء ومنها ما يسمى تمثيلاً ، ويخصه الفقهاء والمتكلمون باسم القياس .

وهذه الطرق انما وضعت ليأمن السالك بها فى العلوم من الغلط فى فكره اذا راعى الشرائط التى يجب أن يكون عليها .

ويجب ان نقدم الكلام فى الفكر والنظر لانه كالالة فى وجودها .

الركن الثانى

(فى النظر واحكامه)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

قال بعض العلماء : النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن آخر . مثاله : ان من أراد أن يعلم ان العالم له مؤثر قال « العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر » فترتيب الحدود الثلاثة على الوجه المخصوص يسمى نظراً وفكراً .

والحق ان النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى مبادئه التى يحصل منها طالباً لها ثم منها الى المطلوب .

وتحقيقه فى المثال المذكور : ان من كان مطلوبه العلم بأن العالم ممكن فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه الى مقدمات دليله المذكور بأجزائها وترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه الى النتيجة التى نسميها قبل النظر مطلوباً ، فمجموع تلك الانتقالات هو المسمى فكراً ونظراً ، وحينئذ يتبين ان الترتيب المذكور من لوازم النظر لاحتقيقته .

البحث الثانى :

النظر المفيد للعلم موجود .

وانكره السمنية^(١) مطلقاً واعترف به جماعة من المهندسين فى علمى الحساب والهندسة وأنكروه فى الالهيات . وزعموا ان الغاية فى المسائل الالهية الاخذ بالاولى والاخلق دون الجزم ، فانه لاسبيل اليه .

لنا ان النظر فى المثال المذكور استلزم العلم ، فالنظر المفيد للعلم موجود .
احتج المنكرون مطلقاً بوجوه :

(الاول) ان العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علماً غير ضرورى ، لان كثيراً ما ينكشف الامر بخلافه ، ولانظرى والا لدار أوتسلسل .

(الثانى) ان المطلوب ان كان معلوماً استحال طلبه ، لان تحصيل الحاصل محال . وان كان مجهولاً فكيف يعلم اذا وجده انه هو الذى كان مطلوبه .

(الثالث) ان الانسان قد يجزم بصحة دليل زماناً مديداً ثم يظهر له بعد حين فساد به بدليل آخر ، والاحتمال فى الثانى قائم وكذا فى الثالث والرابع ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين .

واحتج المنكرون للنظر فى الالهيات بوجهين :

(احدهما) ان الحقائق الالهية غير متصورة ، فاستحال الحكم عايتها ، فامتنع طلبها .

(الثانى) ان اظهر الاشياء واقربها من الانسان هويته ، وللناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها ، واذا كان حاله فى معرفة أقرب الامور اليه كذلك فما ظنك بأبعدها عنه مناسبة .

(والجواب عن الاول) انه ضرورى ، وكل من رتب مقدمات تعيينية ترتيباً منتجاً علم بالضرورة كون الحاصل عنها علماً ولم ينكشف الامر بخلافه البتة .

(١) طائفة من الهند .

(وعن الثانى) انه مجهول التصديق معلوم التصور ، فاذا وجدته ميزه عن غيره بالتصور المعلوم .

(وعن الثالث) ان غلط العقل فى بعض الادلة لا يوجب رد احكامه مطلقا ، واحتمال غلطه فيما يجزم به لا يبقى مع جزمه .

وايضاً فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة حكمه .

(وعن الرابع) ان التصديق يكفى فيه التصور بحسب العوارض ، وتلك

الحقائق متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات ، فأمكن الحكم عليها .

(وعن الخامس) انه يدل على صعوبة هذا العلم لاعلى امتناعه .

البحث الثالث :

الدليل ان طابق ما عليه الامر فى نفسه من صدق المقدمات العلمية أو الظنية وصحة ترتيبها المستلزم للمطلوب ، كان ذلك النظر نظراً صحيحاً والا كان فاسداً . ثم الفساد ان كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب على الوجه المنتج كما سذكروه كان ذلك النظر مستلزماً للجهل المركب ، وان كان الفساد من جهتيهما أو من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل ، وان كان قد يعرض بسببه جهل لكن لاعلى وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتاً آخر وفى ذهن آخر .

وحينئذ يعلم ان الخلاف الجارى بين المتكلمين فى ان النظر الفاسد هل يولد الجهل ام لا ، خلاف من غير تحقيق محل النزاع .

البحث الرابع :

حصول العلم عقيب النظر الصحيح المجرى العادة عند الاشعرية .

ويجوز خرقها فلا يوجد العلم عنه ، وعلى سبيل التولد عند المعتزلة
كتولد الالم عن الضرب .

والحق انه مستلزم للعلم بالضرورة كما سبق ، فان من علم أن العالم حادث
وان كل حادث مفقتر الى المؤثر لزم بالضرورة عن هذين العلمين على الترتيب
المذكور العلم بأن العالم مفقتر الى المؤثر .

البحث الخامس :

قال اصحابنا : شرط حصول العلم عن النظر ان يكون الناظر عالماً بالدليل
من الوجه الذى يدل ، ولا يستلزم المطلوب مع الشك أو الظن أو الجهل به من
ذلك الوجه ، وكان العلم به من ذلك الوجه هو التفطن ، لاندراج الحد الاصغر
تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر ، كما سنبين معنى هذا المفهومات . فان
الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر وربما رأى بغلة منتفخة
البطن فظننها حبلى ، فلا يكفى حصول المقدمتين فى الذهن بدون التفطن المذكور
فى حصول المطلوب .

البحث السادس :

شرط وجود النظر أن لا يكون الناظر عالماً بالمطلوب ، لان ذلك يكون
تحصيلاً للحاصل . وان لا يكون جاهلاً به جهلاً بسيطاً مطلقاً ، لان نفسه تكون
اذن غافلة عنه من كل وجه فيمتنع طلبه . وأن لا يكون جاهلاً به جهلاً مركباً ،
لان ذلك يمنعه عن الطلب. بل يكون عالماً به باعتبار ما، فيتنبه من ذلك الاعتبار
لطلب القدر المجهول منه .

البحث السابع :

النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا ، خلافاً للشعرية .

لنا : ان النظر شرط لحصول امر واجب ، وما كان شرطاً للواجب كان واجباً :

اما المقدمة الاولى: فلانه شرط لمعرفة الله تعالى وهى واجبة : أمانه شرط للمعرفة فلانها من الامور الكسبية، والضرورة قاضية بأنه مالم يحصل فى الذهن وسط جامع بين حدى المطلوب لسم يحصل العلم به . وقد عرفت أن تحصيل الوسط لايمكن الا بالنظر ، فاذن المعرفة لا تحصل الا به فكان شرطاً لها .
واما أنها واجبة فمن وجهين :

(الاول) ان دفع الضرر المظنون الذى يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلا ، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة .

بيان الاول : ان المكلف الجاهل بالله يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها ، وانه اذا لم يعرفه عاقبه ، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له أو بحسب سماعه اختلاف الناس فى الديانات واثبات الصانع، فانه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه على ترك المعرفة وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس .

بيان الثانى: ان دفع ذلك الضرر لا يحصل الا بالمعرفة ، فكان وجوبه مستلزماً لوجوبها .

(الثانى) لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : ان بتقدير عدم معرفة المنعم لايمكن شكره ، وما لا يمكن أولى بأن لايجب . بيان بطلان اللازم : ان العاقل اذا فكر فى خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة ، وقد تقرر فى عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب اذن معرفته .

بيان الثانى : انه لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفاً بما لايطاق وانه قبيح عقلا ، وسيأتى الكلام فيه فى مسألة الحسن والقبح ان شاء الله .

فان قيل : لانسلم وجوب المعرفة ، ولم لايكفى التقليد أوالظن الغالب ، فان من اعتقد المنعم وان لم يعلمه صح منه أن يشكره ، وكذلك اذا خاف يندفع خوفه بالفرع الى الاعتقاد الجازم وان لم يكن يقيناً . سلمناه لكن لم قلتم انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر . ثم اننا نتبرع بذكر طرق اخر : منها قول المعصوم . ومنها الالهام . ومنها تصفية الخاطر كما يقوله بعض المتصوفة . وانما يجب لو لم يكن غيره طريقاً . سلمناه لكن لم قلتم ان ما كان شرطاً للواجب كان واجباً . قوله : يلزم تكليف ما لايطاق . قلنا : ولم لايجوز ان تكون التكاليف بأسرها كذلك .

والجواب عن الاول :

قوله « لانسلم وجوب المعرفة » قلنا : بينا ذلك .

قوله « ولم لايكفى التقليد اوالظن الغالب » قلنا : لان الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف فى دفع خوف الضرر المظنون فى ترك المعرفة ، لان المقلد لا يأمن خطأ من قلده ويستوى عنده الصادق والكاذب ، ومتى ميز بينهما لم يكن مقلداً . واما الظن فممكن الزوال ، وفى زواله خطر عظيم ، فلا يندفع به خوف

الضرر المظنون في ترك معرفة الله . ولا يكفیان ايضاً في صحة شكره ، لجواز أن يأتي المكلف بالشكر على الوجه غير اللائق فيقع في الضرر، كشكر المجسمة ونحوهم .

وعن الثاني :

قوله « لم قلت انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر » قلنا : بينا ذلك فأما قول المعصوم فلا يمكن ان يستفاد معرفة الله تعالى منه ، لتوقف العلم بكونه حجة على المعرفة ، فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور .

وأما الالهام فلو ثبت وقوعه لم يأمن صاحبه أن تكون من غير الله الا بالنظر وان لم يتمكن من العبارة عنه .

واما تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الداخلة والخارجة عن القلب ، وغايتها ان تقبل النفس مع السوانح الالهية على طريق الافاضة والالهام ولن يعلم ان تلك الافاضة والخواطر من الله أو من غيره الا بالنظر .

وعن الثالث : انا سنبين انشاء الله تعالى في مسألة الافعال ان القول بتكليف ما لا يطاق محال .

الركن الثالث

(في الطرق الموصلة الى التصور)

وهي الاقوال الشارحة ، وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الحقائق منها بسيطة وهي ما لا يلتزم عند العقل من عدة امور ، ومنها مركبة

وهى ما كان كذلك .

ثم لما كان المعروف للشيء هو الذى يلزم من تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازته عن غيره لم يجز أن يعرف الشيء بنفسه ، لعدم افادته تميز نفسه ، ولأن المعروف يجب كونه معلوماً قبل المعروف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به ، فلزم تقدمه على نفسه ، ولا بما هو أعم منه لأن تصور العام لا يستلزم تصور الخاص ، ولا بما هو أخص لكونه أخفى ، بل وجب ان يكون التعريف بما يساويه فى العموم والخصوص . فذلك المساوى اما أن يكون مجموع اجزاء الشيء ويسمى حداً تاماً كالحيوان الناطق للإنسان ، او بعض اجزائه ويسمى حداً ناقصاً كالجسم الناطق له ، أو بعض أجزائه المشتركة مع أمر خارج عنه مساو له ويسمى رسماً تاماً كالحيوان الضاحك له . وكذلك مجموع أمور خارجة عن ماهيته مساو لها اذا ميزها عن كل ما عداها ، او مجموع أمور يميزها عن بعض ما عداها ويسمى رسماً ناقصاً كالحيوان البادي البشرية له .

البحث الثانى :

ظهر مما قررنا ان البسائط لا تعرف بحد ، اذلا اجزاء لها ، بل تعرف بالامور الخارجة عنها الخاصة بها البيئة لها ان كانت .

ثم ان كانت اجزاء لغيرها أخذت فى حده والا فلا يعرف بها ايضاً تعريفاً حدياً .

واما المركبات فتعرف بحدودها ، اذلها اجزاء لغيرها أخذت فى حده او عرضية له جاز أن تؤخذ فى رسومها .

البحث الثالث :

الترتيب فى الاقوال الشارحة أن يقدم الاعم ثم يقيد بالاخص ، لان الاعم أعرف فى الذهن واكثر وقوعاً فيه من الاخص ، وتقديم الاعرف هو الترتيب الطبيعى ، فكان اولى كما قرر ذلك فى موضع إالىق به .

البحث الرابع :

الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه فى المعرفة والخفاء وعن تعريفه بالاخفى منه ربما لايعرف الا به فى مرتبة أو مراتب .

الركن الرابع

(فى الطرق الموصلة الى التصديق)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى الخبر

وانواعه ثلاثة :

لان الخبر اما ان يكون تركيبه تركيباً اولاً من محكوم عليه ومحكوم به ويسمى تصديقاً وقضية حملية ، كقولنا « العالم حادث » .

واما تركيباً ثانياً يقع من مركبات اولى ، وحينئذ لابديين المركبين من نسبة فهى اما لزوم احدهما للآخر ويسمى ذلك المركب شرطياً متصلاً وأدواته

حروف الشرط والجزاء كقولنا « ان كان العالم حادثاً فليس بقديم » ، ويسمى الجزء الاول من هذا المركب ملزوماً ومقدماً والثانى لازماً وتالياً .

واما أن تكون عناد احدهما للآخر ومنافاته ويسمى ذلك المركب شرطياً منفصلاً ، وأدواته اما وما فى حكمها ، كقولنا « المعلوم اما موجود واما معدوم ».

البحث الثانى : فى تعريف الحجة وأقسامها

الحجة قول مؤلف من اقوال يقصد بها تحصيل مطلوب مجهول ، واقسامها ثلاثة :
(الاول) ما يسمى قياساً ، وحده انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها بالذات قول آخر ضرورة ، وهو اما أن لا يكون اللازم عنه ولا مقابله مذكوراً فيه بالفعل ، ويسمى قياساً اقترانياً ، كقولنا « كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث » فانه يلزم بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأن كل جسم محدث . فهذا قياس ، وكل واحد من القولين المركب منهما يسمى مقدمة ، واجزاؤها تسمى حدوداً .

ولابد من مشترك بين المقدمتين يذكر فيهما ، فما اختص بالمقدمة الاولى سمى حداً اصغر كالجسم فى مثالنا ، وسميت المقدمة صغرى لاشتغالها عليه ، وما اختص بالثانية سمى اكبر كالمحدث فيه ، وسميت الكبرى لاشتغالها عليه ، وما كان مشتركاً بينهما سمى اوسط كالمؤلف .

وهذا القياس يقع على وجوه اربعة من التركيب : لان الاوسط اما أن يكون محكوماً به على الاصغر محكوماً عليه بالاكبر ويسمى الشكل الاول ، او بالعكس ويسمى الشكل الرابع ، أو محكوماً به عليهما ويسمى الشكل الثانى ، أو بهما عليه ويسمى الشكل الثالث . وأجلى الاربعة واكثرها استعمالاً فى تحصيل المطالب

هو الاول كما في مثالنا المذكور هذا .

واما أن يكون اللازم عنه أو مقابله مذكوراً فيه بالفعل ويسمى قياساً استثنائياً وهو مركب من شرط واستثناء ، فاما من شرط يقتضى اللزوم ويلزم من استثناء عين الملزوم فيه عين اللازم، كقولنا « ان كان العالم حادثاً فله صانع لكن العالم حادث » فيلزم ان له صانعاً ، ومن استثناء نقيض اللازم نقيض الملزوم ، كقولنا « ان كان العالم قديماً فهو غنى عن المؤثر لكنه ليس بغنى عنه » فيلزم انه ليس بقديم .

واما ان يكون التركيب من شرطى يقتضى العناد الحقيقى ويلزم من استثناء عين كل جزء منه نقيض الآخر ، كقولنا « هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد » أو « لكنه فرد ليس بزوج » ، ومن استثناء نقيض كل جزء منه عين الآخر ، كقولنا فى المثال « لكنه ليس بزوج فهو فرد » أو « لكنه ليس بفرد فهو زوج » .

(القسم الثانى) من اقسام الحجة ما يسمى استقراء ، وهو حكم على كلى بما وجد فى جزئياته ، كقولنا « كل واحد واحد من الحيوانات التى رأيناها يحرك فكه الاسفل عند المضغ » ، فوجب ان يكون كل حيوان كذلك . وهو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون حال من لم نشاهد من الحيوان خلاف ما شاهدناه كما نقل فى التماسح .

(القسم الثالث) منها ما يسمى تمثيلاً ويسميه الفقهاء والمتكلمون قياساً ، وهو الحاق جزئى بما يشبهه فى اثبات مثل حكمه له ، ويسمى المشبه به اصلاً والمشبه فرعاً وما فيه المشابهة علة وجامعاً ، وهو يفيد ظناً يتفاوت بالشدة والضعف بحسب جودة التمثيل ، واقواه ما اشتمل على علة وجودية . وعلى كل حال لا يفيد القطع لجواز اختصاص العلة بالاصل .

ثم ان صح التعليل بها مطلقاً كان ذلك برهاناً لأحاجة به الى اصل وفرع.

البحث الثالث :

القياس ان كانت مقدماته يقينية يسمى برهاناً ، ورسمه انه قياس من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً ، واصول المقدمات اليقينية البديهيات كالعلم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ثم المحسوسات اما بالحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة ، أو الباطن كالعلم بأن لناذة والمأ ، وما عداها كالمجربات والمتواترات ونحوها ففرع عليها كما علمته .

ثم قد يكون أوسطه مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر في الذهن علة لوجوده له في نفس الامر ، كقولنا « هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة مستها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة » ، ويسمى هذا برهان لم . وقد لا يكون كذلك ويسمى برهان ان ، ويخص منه ما كان اوسطه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر في نفس الامر باسم الدليل كقولنا « هذه الخشبة محترقة وكل محترق مستها النار فهذه الخشبة مستها النار » .

البحث الرابع :

الدليل في عرف المتكلمين هو الذى يلزم من العلم به العلم بالمدلول ، والامارة هى التى يلزم من العلم بها ظن المدلول ، وتتركب عن المقدمات الظنية وعنهما مع العلمية ، وانما لزما الظنى مطلقا لان الحكم بثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه موقوف على حكم ظنى ، والموقوف على الحكم الظنى لا يمكن الجزم به .

ثم كل منهما اما ان يكون عقلياً محضاً وهو ما يتركب عن مقدمات كلها عقلية وهو ظاهر ، أو سمعياً محضاً كقولنا « شرب الخمر حرام وكل حرام متوعد بالعقاب على فعله » أو مركب منهما كقولنا « الباري سميع بصير وكل سميع بصير حي » .

ومنع الامام فخر الدين وجود الدليل السمعي المحض ، مفسراً له بأنه مالم يستند صدق قائله الى العقل اصلاً وحيثئذ لايفيد علماً ولا ظناً ، فلا يصدق عليه اسم الدليل ولا الامارة .
ومنعه صحيح على تفسيره ، والخلاف لفظي .

البحث الخامس :

قال الامام فخر الدين رحمه الله : الدليل اللفظي لايفيد اليقين ، واحتج بأن افادته له يتوقف على تيقن أمور عشرة : عدم خطأرواة الالفاظ في نقل جواهرها واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتأخير والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح على النقل . وظاهر أن حصول هذه الأمور في الدليل اللفظي مظنون ، والموقوف على المظنون أولى ان يكون مظنوناً ، فكانت نتيجة ظنية .

والحق انه قد يفيد اليقين ، والشرط في افادته اليقين لاكون الامور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومتيقنة له كما زعم الامام بل كونها حاصلة في نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول وان لم يسبق الى ذهننا شيء من هذه الشرائط ، كقوله تعالى « لم يلد ولم يولد » فانا نتيقن ان المراد منه نفى كونه والدأ أو مولوداً . لكن اذا حصل في ذهننا هذا التيقن استدللنا به على ان تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر . والله اعلم .

البحث السادس :

المطلوب اما أن يستقل العقل بدركه او لا يستقل ، والاول فاما ان يتوقف العلم بصدق النقل على العلم به كالعلم بوجود الصانع ، ومثل هذا لا يمكن معرفته بالنقل والالزم الدور، أو لا يتوقف كالعلم بوحدانية الصانع ويمكن معرفته بالعقل والنقل معاً .

واما الثانى فكل ما كان امراً ممكناً فى نفسه محتملاً فى اذهاننا ولا يتمكن العقل من الحكم فيه، وهو اما عام كالعادات أو خاص كالاخبار عن القيامة واحوال اهل الجنة والنار. والطريق الى ذلك ليس الا السمع فقط .

القاعدة الثانية

(فى احكام كلية للمعلومات)

وفىها اركان :

الركن الاول

وفىه ابحاث :

البحث الاول :

المعلوم اما ان يكون موجوداً أو لا يكون ، وهو مرادنا بالمعدوم .
ثم تصور الوجود والعدم بديهى ، ويكفى فى بطلان التعريفات التى قيلت
فيهما كونها اخفى أو مساوية لهما .

البحث الثانى :

مسمى الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، خلافاً للاشعرى وجماعة

من متأخرى المعتزلة . لنا وجوه :

(الاول) ان مفهوم العدم واحد ، فمفهوم الوجود واحد ، والالبطل الحصر العقلي فى قسمين .

(الثانى) انه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مفهوم واحد مشترك بين القسمين .

(الثالث) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا « السواد موجود » بمنزلة قولنا « السواد سواد » او « الموجود موجود » ، والتالى باطل ، لان الثانى غير مفيد والاول مفيد ، فالمقدم باطل .

فان قيل: على الاول لانسلم ان المفهوم من العدم واحد ، بل عدم كل ماهية نفيها ويقابله وجودها وينحصر التقسيم فيهما ، وهذا لا يدل على ثبوت قدر مشترك .

وعلى الثانى ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية ، على معنى ان بقاء الماهية اما أن يكون واجباً او لا يكون .

وعلى الثالث ان الوجود لو كان مغايراً للماهية لكان الوجود قائماً بما ليس بموجود، وهو يستلزم الشك فى وجود الاجسام .

قلت :

الجواب عن الاول : انه غير وارد ، لان عدم كل ماهية وان قابل وجودها الخاص الا ان العدم المطلق المقول عليها وعلى غيرها امر مشترك ، فيستدعى وجوداً مشتركاً يقابله ويصح أن يحكم به على كل محقق خاص ، وهو المراد بقولنا « الوجود وصف عام » .

وعن الثانى ان ما فسرته به مورد التقسيم وهو بقاء الماهية يعود الى استمرار

الوجود ، فكأنكم قلتم استمرار الوجود اما أن يكون واجباً او لا يكون .
وعن الثالث ان محل الوجود هو الماهية لاعتبار كونها موجودة او غير
موجودة ، فلم يلزم منه قيام الوجود بالمعدوم .

البحث الثالث :

وجود الممكنات زائد على ماهياتها بوجهين :
(الاول) انا بينا انه قدر مشترك بينها ، وظاهران ما به الاشتراك زائد على
خصوصيات الماهيات المشتركة .

(الثاني) انا ندرك التفرقة بين قولنا « السواد سواد » وبين قولنا « السواد
موجود » فى ان الاول تصور فقط والثانى تصور معه تصديق ، وذلك يدل على
ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية .

البحث الرابع :

قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى من وجه والمعنوى
على سبيل التشكيك من وجه :

(اما الاول) فلان الوجود الخارجى لك موجود هو نفس حقيقته الخارجية
ومسميات الوجود بهذا الاعتبار مختلفة ، فكان مشتركاً .

(واما الثانى) فلان المعنى العام المقول من الوجود صادق على الواجب
بالاول والاولى من الممكن، وكذلك على الممكنات أنفسها ، فان وجود الجواهر
أول وأولى من وجود العرض ، وهو المراد بالتشكيك .

البحث الخامس :

فى قسمة الموجودات على رأي المتكلمين :

الموجود اما ان يكون قديماً ، وهو مالا اول لوجوده ، او مالا يسبقه عدم ، او محدثاً وهو ماله اول أو ماسبقه عدم .

والمحدث اما أن يكون متحيزاً او قائماً به أو ليس بأحدهما ، واما المتحيز فاما ان لايقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء الذى لايتجزى ، او يقبلها طولاً فقط وهو الخط ، أو طولاً وعرضاً وهو السطح ، أو طولاً وعرضاً وعمقاً وهو الجسم .

وعند الاشعرى : ان الجسم هو المؤلف ، فلا متحيز عنده الا الجوهر والجسم .

وأما القائم بالمتحيز فاما ان لا يكون مشروطاً بالحي او يكون ، والاول اما أن يفتقر الى اكثر من جوهر واحد وهو التأليف عندابى هاشم ، وهو ما يقتضى صعوبة التفكيك ، ولا يفتقر وهو الاكوان .

والكون عند مثبتى الاحوال عبارة عن معنى يقتضى الحصول فى الحيز ، وعند نفاتها نفس الحصول فيه ، فاما ان يكون حصولاً حادثاً أو باقياً : والاول فاما أن يكون أول حصول له فى الحيز ويسمى كوناً فقط ، او حصولاً فى حيز عقيب حصوله فى غيره ويسمى حركة ، او حصولاً فى حيز وقتين فصاعداً ويسمى سكوناً ، او حصول جوهرين فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث ويسمى اجتماعاً او بحيث يتخللها ثالث ويسمى افتراقاً .

ثم المحسوسات باحدى الحواس الخمس : فبحس البصر الالوان والاضواء

وبحس السمع الاصوات والحروف ، وبحس الذوق الطعوم ، وبحس الشم الروائح ، وبحس اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والصلابة واللين والاعتمادات . وفى بعض هذه خلاف بينهم .

اما المشروط بالحي فقبل عشرة : الحياة وهى الصفة التى لاجلها يصح على الذات أن يعلم ويقدر ، والقدرة وهى صفة للحي باعتبارها يصح منه أن يفعل وأن لايفعل ، ثم الاعتقاد والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة . واكثرها ضرورى التصور ، وما عداها فداخل تحتها أو فرع عليها كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط والغضب والرحمة ، فانها تعود الى الارادة والكراهة وكذلك الفرح والسرور والغم والحزن فانها تعود الى الاعتقاد ، وفى الموضوعين خلاف بينهم .

واما الذى لا يكون متحيزاً ولا قائماً به فالفناء واردة الله تعالى والنفس الناطقة عندهم أثبت هذه الثلاثة منهم .

(تفريع) العلم والظن نوعان تحت الاعتقاد . واختلف فى حقيقة العلم : فذهب ابو الحسين وفخر الدين الرازى ومن تابعهما الى انه بديهي التصور ، واتفق الباكون من المتكلمين والحكماء على كونه كسبياً .

واحتج الاولون على دعواهم بأمرين : احدهما ان ما عدا العلم لا ينكشف الابه ، فلو كشف عنه غيره لزم الدور . ولانه جزء من البديهي كعلمي بوجودي . وجواب الاول: ان المطلوب من حد العلم هو تصور ماهيته ، وما عدا العلم انما ينكشف بوجود العلم فى العقل لابهامية العلم ، فجاز كشف غيره به وان لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه .

وعن الثانى لانسلم ان البديهي حقيقة علمي بوجودي ، بل وجود علمي به .

فأما تحقيق حد العلم وما قيل فيه فمما لا يحتمله هذا المختصر .
واما الظن فرسم بأنه الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين . وبالله التوفيق .

البحث السادس :

فى قسمة الموجودات على رأي الحكماء :
الموجود اما أن يكون واجباً وهو ما يمتنع عدمه لذاته ، أو ممكناً وهو
جائز الوجود والعدم .

والممكن اما ان يفترق فى وجوده الى موضوع - أي الى محل لا يتقوم
بما يحل فيه - وهو العرض ، او لا يكون وهو الجوهر .

والجوهر اما ان يكون حالاً مقوماً لمحلّه فى الوجود وهو الصورة ، أو محلاً
لذلك وهو المادة ، أو مركباً منهما وهو الجسم الطبيعى ، أو ليس بأحد هذه الثلاثة
وهو اما ان يتعلق بالجسم وهو النفس او لا يتعلق وهو العقل .

واما العرض فاما ان يقتضى قسمة او نسبة او لا يقتضى احدهما ، والاول
فاما ان يكون بين اجزائه المفترضة حد مشترك ويسمى الكم المتصل وهو المقدار
او لا يكون ويسمى الكم المنفصل ، والاول اما ان يكون اجزاؤه المفترضة بحيث
يمكن اجتماعهما فى الوجود أو لا يكون ، والاول المتصل القار الذات واما
يفترض بعداً واحداً وهو الخط او ذا بعدين وهو السطح او ذا ابعاد ثلاثة ويسمى
الجسم التعليمى . والثانى هو المتصل الغير القار الذات ، وهو الزمان .

واما الكم المنفصل فهو العدد ، واما المقتضى للنسبة : فالان وهو الحصول
فى المكان ، ومتى وهو الحصول فى الزمان ، والملك وهو كون الشئ محاطاً
بغير ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح وان يفعل وهو التأثير حال وجوده كالنقطيع والتسخين ، وان يفعل وهو التأثير حال وجوده كالنقطيع والتسخين .

فهذه المقولات الست تقتضى نسبة وليست مجرد نسب عندهم .

واما ما لا يقتضى قسمة ولا نسبة فاما ان يكون مجرد نسبة وهو الاضافة فان حقيقتها نسبة الشيء الى غيره نسبة متكررة من الطرفين ، واما ان لا يكون وهو الكيف ، وهو كل هيئة قارة للشيء لا يقتضى تصورها تصور امر خارج عنها وعن حاملها .

ولا قسمة وهى اما ان تتعلق بوجود النفس او بغيره ، والاول كالاعتقادات والارادات ، فان كانت راسخة سميت ملكات او سريعة الزوال سميت حالات ، والثانى اما ان يتعلق بالكميات فاما بالكم المتصل بالاستقامة والانحناء او بالمنفصل كالزوجية والفردية ، او لا يتعلق بها وهى : اما أن يكون مجرد استعداد لان يفعل كالمصاحبة والصلابة ويسمى قوة ، أو استعداداً لان يفعل كالمراضية واللين ويسمى لاقوة . واما ان لا يكون وهى المحسوسات باحدى الحواس الخمس : فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم سمي انفعاليات ، أو سريعة كحمرة الخجل سمي انفعالات .

فأقسام الممكنات الموجودة محصورة عندهم فى هذه العشرة : وهى الجوهر ، والكم ، والكيف ، والابن ، ومتى ، والاضافة ، والوضع ، والملك وان يفعل ، وان يفعل . وتسمى عندهم المقولات العشر .

البحث السابع :

انكر المتكلمون وجود أكثر هذه المقولات :

اما الجوهر والكم فـما كان من أقسامهما مبنياً على نفى الجوهر- الفرد كالمادة والصورة والجسم المركب عنهما والكم المتصل بـطلان القول به لازم لثبوت الجوهر والفرد كما سنبين ثبوته .

وأما اثبات العقل فمبنى على القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وسيجىء الكلام فيه .

واما الاعراض النسبية فمنعوا من كونها أموراً زائدة على النسبة ، ثم منعوا من كون النسب اموراً موجودة فى الاعيان ، اذ لو كانت كذلك لكان نسبها الى محالها ايضاً كذلك ، فكان الكلام فيها كالكلام فى الاول ، ويلزم التسلسل .

البحث الثامن : فى خواص الواجب لذاته

الواجب لذاته لا يكون واجباً بغيره ، والا لجاز عدمه بفرض عدم ذلك الغير فلا يكون واجباً لذاته . هذا خلف .

الثانية : الواجب بالذات لا يتركب عن غيره ، والا لافتقر الى ذلك الغير ، فكان ممكناً بذاته هذا خلف ، ولا يتركب عنه غيره بحيث يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات والا لكان انفعاله عن الغير مستلزماً لامكانه ايضاً .

الثالثة : الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته ، اذ لو كان زائداً عليها لكان اما غنياً لذاته عن المؤثر فلا يكون صفة لها . هذا خلف . واما مفتقراً اليه فالمؤثر فيه اذن اما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول الغير . هذا خلف .

او تلك الماهية فاما من حيث هي موجودة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها ، والكلام فى الثانى كما فى الاول ويلزم التسلسل ، او من حيث هي معدومة وهو باطل بالضرورة .

فان قلت : لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجود أو عدم لها كما يستلزم ماهية الثلاثة الفردية ، وايضاً فهو معارض بماهية الممكن فانها قابلة للوجود لان حيث هي موجودة والا لتقدمت بوجودها على وجودها ، ولا من حيث هي معدومة والالزم اجتماع العدم والوجود . قلت : من شرط كون المؤثر موجداً أثراً خارجياً كونه موجوداً ، والعلم به بديهى . وحينئذ لا يرد النقص باقتضاء الثلاثة الفردية ونحوه ، لان من ذلك اقتضاء امر اعتبارى الامر اعتبارى ولا المعارضة تقابل الوجود ، فان حاجة الفاعل فى فعله الى كونه موجوداً ضرورية ، ولا كذلك قابل الوجود والا لكان قبوله للوجود تحصيلاً للحاصل .

احتج الخصم على كونه زائداً عليها بوجهين :

(احدهما) ان ماهيته غير معلومة للبشر ووجوده معلوم ، فماهيته غير وجوده .

(الثانى) ان الوجود معنى واحد ، فاما ان يلزمه التجرد فوجود الممكنات مجرد غير عارض لها . هذا خلف . أو يلزمه العروض لماهية فيكون كل وجود عارضاً ، اذ لازم الطبيعة الواحدة لا يختلف ، فوجود واجب الوجود لذاته عارض لماهيته وهو المطلوب ، او لا يلزمه واحد منهما وحينئذ لا يتصف بأحدهما الا لسبب منفصل ، فتجرد واجب الوجود محتاج الى غيره هذا خلف .

(والجواب عن الاول) ان وجوده المعلوم هو المشترك المعقول ، وهو مقول

عليه وعلى غيره بالتشكيك. والذي هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجى الخاص به ، وهو غير معلوم .

(وعن الثانى) ان ههنا قسماً رابعاً ، وهو أن يلزمه التجرد باعتبار ويلزمه العروض باعتبار ، وذلك انه وان كان معنى واحداً الا انه لما كان مقولاً على الموجودات بالتشكيك مختلف النسبة اليها بالاول والاولى جازاًن تختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته ، وانما يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطياً .

الرابعة : الوجوب كيفية لانتساب امر الى آخر ، وهى امر معقول مشترك بين الواجب بالذات وبالغير بالتشكيك على نحو اشتراك الوجود ، فان الوجوب للواجب بالذات اول وأولى من الواجب بالغير ، واذا ليس الوجوب معنى خارجياً فمعنى كون الشيء واجباً فى الخارج بحيث اذا جرده العقل مع ما ينسب اليه واعتبرهما وجد احدهما واجباً للآخر اما لذاته او لغيره .

الخامسة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ، اذ لو فرضنا مكانه من بعض الجهات لكان فى ذاته جهتا وجوب وامكان ، فلزمتها الكثرة والتركيب ، وقد بينا انها غير مركب .

البحث التاسع : فى خواص الممكن لذاته

(الاولى) الممكن لذاته يستوى نسبة الوجود والعدم اليه ، خلافاً لكثير من المتكلمين ، فانهم قالوا بأولية العدم للجائز واستغنائه حال عدمه عن الفاعل . لنا : لو كان احدهما اولى وأرجح لكانت تلك الاولوية اما أن لا تكفى فى رجحان الاولى او تكفى ، فان لم تكف فلارجحان بالنسبة الى ذات الممكن وان كفت فان منعت النقيض فأحد الطرفين ممتنع والآخر واجب ، فلم يكن

الممكن ممكناً . هذا خلف . وان لم تمنع فلنفرض وقوعه ، فان وقع لا لسبب مع كونه مرجوحاً فأولى ان يقع المساوى لا السبب وهو باطل بالضرورة ، أولاً لسبب فلا تكون الاولوية كافية في رجحان احد الطرفين ، بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح ، وقد فرضت كافية . هذا خلف .

(الثانية) الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة اليه امتنع بالضرورة ان يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح من خارج ذاته .

(الثالثة) علة حاجة الممكن الى المؤثر هي امكانه ، وعند ابى هاشم هي الحدوث ، وعند ابى الحسين البصرى هي المركب منهما ، وعند الاشعري الامكان بشرط الحدوث .

لنا وجهان :

احدهما - انا متى تصورنا تساوى طرفي الممكن قضى العقل من تلك الجهة بحاجة الممكن في رجحان احد طرفيه على الاخر الى المرجح من غير التفات الى امر آخر ، وذلك يدل على ان الامكان بواسطة التساوى كاف في اقتضاء الحاجة الى المؤثر .

الثاني - ان الحدوث كيفية في الوجود متأخرة عنه ، والوجود متأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة الى اليجاد المتأخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها ، فلو كان الحدوث نفس العلة أو جزءها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال .

(الرابعة) الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر ، للزوم علة الحاجة له مطلقاً .

فان قلت : هذا باطل ، ان المؤثر اما ان يكون له فيه حال البقاء اثر أوليس

فان كان فاما فى وجوده الحادث وهو تحصيل الحاصل او فى امر جديد فالتأثير فى الامر الجديد لافى الباقي، واما ان لم يكن له فيه اثر البتة لم يكن محتاجاً اليه. قلت : تأثيره فى امر جديد هو البقاء ، وهو امر غير الاحداث .

(الخامسة) الممكن مسبوق بوجوب ، على معنى انه متى تمت شرائط التأثير فيه فلا بد وأن يوجد عن فاعله ، وملحوق بوجوب على معنى انه حال وجوده يمتنع عدمه ، والا لصح اجتماع الوجود والعدم .

البحث العاشر : فى المعدوم

المعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود واتفق الناس على كونه نفياً محضاً ، او ممكن الوجود واتفق المحصلون من المتكلمين وغيرهم على انه نفى محض ايضاً ، خلافاً لابی هاشم واتباعه من المعتزلة ، فانهم زعموا أنه ثابت حال عدمه وفرقوا بين المعدوم والمنفى ، وخصصوا المنفى بالممتنع وجعلوا فى مقابله الثابت ، وخصصوا المعدوم بالممكن وجعلوه قسماً من الثابت وقسيماً للموجود. لنا: ان الثابت اما فى الذهن أو فى الخارج او أعم منهما ، والاول والثالث لانهما لهما الا فى الذهن وليس مراداً لهما ، والثانى بالضرورة هو الموجود. احتجوا : بأن المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، فكل معدوم ثابت .

بيان الصغرى من وجوه :

(الاول) انا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها من مغربها مع عدم هذين الطلوعين .

(الثانى) انا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء والمقدور متميز عن غيره فى حال عدمه .

(الثالث) انا نحب حصول اللذات ونكره حصول الالام ، فالتميز حاصل فيها مع عدمها .

بيان الكبرى : انا لانعنى ثبوت الذوات الاكونها متحققة فى انفسها ، ومن المعلوم أن تميز الذوات عن اغيارها فرع على تحققها فى أنفسها، فكانت المعدومات ثابتة فى عدمها .

والجواب : لانسلم ان التميز المذكور فى المعدومات حاصل فى غير العقل والتميز العقلى بينها لا يقتضى ثبوتها فى غير العقل .

ثم ما ذكروه معارض بالتميز بين الممتنعات والمركبات الخيالية كجبل من يا قوت وبحر من زئبق ، مع ان ذلك التميز لا يقتضى ثبوتها فى العدم عندهم .

القاعدة الثالثة

(فى حدوث العالم)

وفىها ركنان :

الركن الاول

(فى اصلين يبنى عليهما هذا المطلوب)

الاصل الاول

(فى اثبات الجوهر الفرد)

وفيه ابحاث :

البحث الاول:

اعلم ان هذا أصل كبير فى ابطال مذهب الخصم مفسد لكثير من قواعده ،
فان اثبات المادة والصورة والكم المتصل لا يمكن مع القول به ، وكذلك اشكال
الافلاك وحرركاتها المستديرة ، وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه ،

وعلى صحة الشكل المستدير وصحة الزاوية يبني اكثر العلوم الرياضية، فلا يتم اذن شىء منها مع القول به .

وبيان المذاهب فى هذه المسألة ان نقول : لاشك ان الجسم المحسوس قابل للانقسام ، فذلك الانقسامات الممكنة اما أن تكون حاصلة فيه بالفعل أو بالقوة ، وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية.

فالاول أن تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية الى اجزاء لا تقبل القسمة بوجه ما ، وهو قول جمهور المتكلمين .

والثانى أن تكون فيه بالفعل غير متناهية، وهو قول النظام .

والثالث أن يكون فى نفسه واحداً لكنه قابل لا نقسامات غير متناهية ، بمعنى ان الجسم لا ينتهى فى قبول القسمة الى حد الا ويقبل القسمة ، وهو قول جمهور الفلاسفة .

والرابع أن يكون واحداً فى نفسه قابلاً لانقسامات بالقوة متناهية .

البحث الثانى :

الجسم مركب من اجزاء بالفعل لا تتجزى خلافاً للفلاسفة .
لنا وجوه :

(الاول) ان الحركة والزمان كل منهما مركب من اجزاء لا تتجزى، فالجسم كذلك. بيان الاول: ان الان الحاضر من الزمان يستحيل أن يكون عين الماضى او المستقبل ، والا لم يكن الحاضر حاضراً هذا خلف . وحيثذ فاما أن يقبل القسمة وهو باطل ، لانه ان قبلها مع ان طبيعته على التقضى والسيلان لزم أن يكون احد جزئيه سابقاً على الاخر، فالسابق ماض واللاحق مستقبل ، فلاحاضر

اذن هذا خلف. اولا يقبلها ، وحينئذ يكون عدمه دفعة وحدث الان الذى يعقبه دفعة ، فيلزم كون الزمان من آفات متتالية كل منها لا تقبل القسمة ، وهو مرادنا بالجواهر الفرد .

ثم نقول: القدر من الحركة الواقع فى ذلك الان المطابق له لا يقبل القسمة ايضاً ، والا لانقسم بحسبه الان الذى لا ينقسم . هذا خلف .

وأما بيان ان الجسم كذلك فلان المقدار الذى يتحرك عليه المتحرك من المسافة بالجزء الذى لا يتجزى من الحركة فى الان الذى لا يتجزى ان انقسم كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله ، فلزم انقسام مالا ينقسم من الحركة هذا خلف . وان لم ينقسم فهو الجواهر الفرد .

(الثانى) انا اذا فرضنا كرة حقيقية على سطح حقيقى فموضع الملاقة ان كان منقسماً فهو باطل، لان ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على السطح المستقيم مستقيم ، فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف. وان لم يكن منقسماً فاذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثانى من الملاقة يكون ايضاً غير منقسم لما مر ، وكذا الثالث والرابع الى أن يتم دائرة تلك الكرة ، فتكون تلك الدائرة مركبة من اجزاء لا تقبل القسمة .

(الثالث) النقطة عند الخصم شىء ذو وضع لا ينقسم ، وهى نهاية الخط الموجود بالفعل ، فكانت موجودة بالفعل ، فمحلها ان كان منقسماً لزم انقسامها بانقسامه هذا خلف ، وان كان غير منقسم فهو الجواهر الفرد .

احتج الخصم بوجوه :

(الاول) اذا وضعنا جزءاً بين جزئين فالمتوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب ، فان كان الاول فقد لقي كل واحد منهما بغير ما لقي الاخر

فكان منقسماً ، وان كان الثانى لم يكن ازدياد التأليف مفيداً لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان .

(الثانى) اذا ركبنا خطاً من ثلاثة اجزاء ووضعنا على طرفيه جزئين، فاما أن يصح الحركة على كل واحد من ذينك الجزئين الى الاجزاء اولا يصح، والثانى ظاهر البطلان فتعين الاول . فلنفرض حركتهما معاً ، وحيثئذ يلزم التقاؤهما على الجزء الاوسط ، فيماس كل منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الاخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخط ، فيلزم قبول القسمة فى الكل .

(الثالث) اذا ركبنا خطاً من اربعة اجزاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءاً وتحت الطرف الاخر جزءاً ثم فرضنا حركتهما معاً فلا بد وأن يلتقيا على متصل الثانى والثالث ، وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط .

والجواب عن الاول : ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلقى كلا منهما بنهايته من ذلك الجانب ، ونهايته عرضان قائمان ، ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها . سلمناه لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم فى الاجسام المنقسمة ، فان العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقاته الجواهر له نسباً واضافات لا توجب تكثرها وتعددتها تكثر فى ذاته ولا قسمة . وهذا كما لا يتوهم من محاذاة النقطة المفروضة فى محيط دائرة لنقطة مركزها ، فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة .

وعن الثانى : انما نمنع صحة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال ، فان حركة الجزء الذى لا يتجزى دفعية آنية ، فلو تحركا معاً لزم اجتماعهما

فى حيز واحد - اعني الوسط الذى لا يتسع الا لاحدهما - لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله . وانما تصح حركتهما معاً ان لو جاز الانقسام عليه وهو اول المسألة .

وعن الثالث : انه اذا ثبت ان حركة كل من الجزئين عن الثانى من اجزاء المخط الى الثالث حركة دفعية لم تكن تحاذيهما على متصل الثانى والثالث موجباً فيهما ولا فى غيرهما قسمة ، بل كانت محاذاتهما امراً اعتبارياً ، والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهمي كما سبق ، وفى هذه المسألة ادلة كثيرة من الطرفين وفيما ذكرناه كفاية ههنا .

البحث الثالث :

الجسم مركب من اجزاء بالفعل متناهية ، خلافاً للنظام .
لنا وجهان :

(الاول) لو كان فى الجسم اقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهياً ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

اما الملازمة : فلان زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة الاقسام الموجودة فى الاجسام ، فاذا كانت الاقسام فى جسم بالفعل غير واقفة عند حد فبالضرورة المقدار كذلك . واما بطلان اللازم فظاهر .

(الثانى) لو كانت الاجزاء فى الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره الا فى زمان غير متناه ، لانه يستحيل قطعه الا بعد قطع نصفه وقطع نصفه الا بعد قطع ربعه وهلم جرا ، فاذا كان فيه اجزاء بالفعل غير متناهية استحال ان يقطع اجزاؤها الا فى مدة غير متناهية ، لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله .

ولهذه الحجة ارتكب النظام القول بالطفرة، اى ان النملة مثلاً التى تقطع مسافة ما تطفر بعض مقدارها الى بعض .

وهو قول مع شناعته غير نافع له ، فان النملة لو طفرت من الجسم بعضه، والذى قطعت بحركتها منه ان كان متناهيًا كانت نسبته الى ما طفرته نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد ، اذ تمكنا ان نقطع من القدر الذى طفرته بمقدار ما قطعت الى ان تفنى الجسم ، فكان الكل متناهيًا مع فرضه غير متناه ، وان لم يكن متناهيًا عاد الالتزام بعينه فيه .

الاصل الثانى

(فى ان الحوادث متناهية ولها بداية خلافاً للفلاسفة)

لنا وجوه :

(الاول) ان مجموع الحوادث فى طرف الماضى الى زماننا صدق دخوله فى الوجود ، فنقول : وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحد واحد من الحوادث ، والموقوف على امر حادث يجب أن يكون حادثاً، ينتج ان وجود ذلك المجموع حادث . اما المقدمة الاولى فلان الحوادث اجزاء مجموعها ، وتحقق المجموع بدون جزئه محال . واما الثانية فبينة بنفسها .

(الثانى) ان كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب أن يكون مجموعها كذلك ، لكن الملزوم حق فاللازم مثله . اما الملازمة فلان لازم الجزء لازم الكل، واما حقيقة الملزوم فظاهرة .

فان قلت : اللازم لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص ، وسلم ان مجموعها يلزمه حدوث اجزائه ، انما النزاع فى لزوم مطلق الحدوث له.

قلت : مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاص، فمستلزم الحدوث الخاص
مستلزم لمطلق الحدوث ، فكان المجموع مستلزماً لمطلق الحدوث .

(الثالث) لو كان الماضي من الحوادث غير متناه لما وجد اليوم ، لتوقفه
على انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية وامتناع انقضاء ما لانهاية له، لكن
اللازم باطل فالملزوم باطل .

واعلم ان الخصم تارة يقول مالا اول له من الحوادث هو مجموعها وتارة
يقول هو نوعها . اما المجموع فقد عرفت حدوثه ، واما النوع فلانه لا يقع في
الوجود ما لم يقترن به العوارض المشخصة التي كل واحد منها حادث . وما
توقف وجوده على وجود الامور الحادثة كان حادثاً ، فالنوع اذن حادث.
وهذا الاصل الثاني اتم في اثبات المطلوب وان كان الاول نافعاً . فلنشرع
بعدهما في بيان المطلوب .

الركن الثاني

وفيه بحثان :

البحث الاول : في تقدير البرهان على حدوث العالم

وهو من وجهين :

(الاول) الاجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية، وكل ما لا يخلو عن الحوادث
المتناهية فهو حادث ، فالاجسام حادثة .

اما المقدمة الاولى فيتوقف على امور أربعة : الاول ان ههنا اموراً زائدة

على الجسم ، الثانى ان تلك الامور محدثة ، الثالث انها متناهية ، الرابع ان الجسم لا ينفك عنها .

اما الاول فلان الحصول فى الحيز وانواعه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكوان للمتحيز ، ويستحيل أن يكون نفس المتحيز او الحيز لوجهين : احدهما : انها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز عند حصوله فيه مرة بعد أخرى ، ولا شىء من المتحيز والحيز بمتبدل فى ذاته مع شىء منها فكانت زائدة عليه .

الثانى : انها مشتركة فى كونها حصولات للمتحيز فى الحيز ، وحصوله فى الحيز نسبة بينه وبين الحيز ، والنسبة متغايرة للمتسبين ، اما الثانى والثالث فلانها مستلزما للكون فى الزمان ، وكل واحد واحد من اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث ، لما عرفت من وجوب تنهاى الحوادث ، ولازم اللازم لازم ، فكان الحدوث والتناهى لازمين لهذه الحوادث . واما الرابع فلان المتحيز واجب الحصول فى حيز ما ، فان كان واجب الحصول غير مسبوق بغيره ، فهو أول كون له فى الوجود . وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقاً بحصول فاما فى ذلك الحيز وهو السكون أو فى غيره وهو الحركة بناء على الجوهر الفرد ، فاذا المتحيز لا ينفك عن كون حادث ، واما الثانية فغنية عن البيان .

(البوهان الثانى) لو كان شىء من الاجسام لأول لوجوده لكان من حيث هو كذلك اما متحركاً أو ساكناً ، والقسمان باطلان فالقول بأن شيئاً منها لا اول لوجوده باطل .

بيان الحصر : ان الجسم واجب الحصول فى حيز ما ، فذلك الحصول اما أن يكون أول حصوله فى الحيز وذلك ينافى عدم اولية وجوده أو حصولا

ثانياً ، فاما فى ذلك الحيز وهو السكون أو فى غيره وهو الحركة ، واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة يستلزمان الزمان ، وقد علمت انه بأجزائه ومجموعها حادث متناه ، وملزوم الحادث حادث متناه ، فالحركة والسكون امران حادثان ، وذلك ينافى عدم أولية الجسم . وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج الى التطويل الذى ذكره الامام فخر الدين فى سائر كتبه .

(البرهان الثالث) كل العالم بأجزائه موجود ممكن ، وكل موجود ممكن فهو حادث ، فالعالم بأجزائه حادث .

اما المقدمة الاولى فلان مرادنا من العالم كل موجود سوى واجب الوجود لذاته ، وسنبين أن الواجب لذاته ليس الا الواجد ، وحينئذ يتبين ان كل ماعداه من الموجودات فهو ممكن لذاته ، اذ العقل يقول كل موجود فاما ان يكون من حيث ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته ، او قابلا له وهو الممكن لذاته ولا واسطة .

واما الثانية فلانا بينا ان كل ممكن مفتقر فى رجحان احد طرفيه على الاخر الى مؤثر ، فنقول : افادة المؤثر لوجود الاثر اما أن تحصل حال وجود الاثر أو حال عدمه ، فان حصلت حال الوجود فاما حال البقاء أو حال الحدوث ، والاول باطل لانه تحصيل للحاصل ، فبقى ان يفيد الوجود حال العدم أو حال الحدوث ، وعلى التقديرين فالأثر حادث ، فاذن كل موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب .

البحث الثانى : فى شبه الخصم وحلها

(الشبهة الاولى) وهى العمدة الكبرى لهم ، قالوا كل مالا بد منه فى مؤثرية

الله فى وجود العالم اما ان يكون حاصلًا فى الازل أو لا يكون ، فان كان حاصلًا فى الازل لزم ان لا يتخلف العالم عن الله ، اذ لو تخلف لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لامر فلا يكون تمام مابه التأثير حاصلًا فى الازل وقد فرض كذلك هذا خلف ، وان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال . واما ان لم يكن كل ما لا بد منه فى المؤثرية حاصلًا فى الازل ثم حصل بعد ذلك فحصوله ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ، او لامر فيكون الكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل او الدور ، وهما محالان .

(الشبهة الثانية) قالوا : مؤثرية الله تعالى فى وجود العالم امر مغاير لهما ، لا مكان تعقل كل منهما مع الجهل بكون الله مؤثرًا فى العالم ، ولانها نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمتتبعين .

ثم ليست عبارة عن امر سلبى ، لان قولنا « كذا مؤثر فى كذا » نقيض قولنا « ليس بمؤثر فيه » الذى هو امر سلبى ، ونقيض السلبى ثبوتى ، فكانت المؤثرية امرًا ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر ، فاما ان يكون محدثاً فيفتقر الى مؤثرية اخرى ، والكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل وهو محال ، أو قديماً مع انه صفة اضافية يستدعى ثبوت المضافين ، فيلزم من قدمها قدم العالم وهو المطلوب .

(الشبهة الثالثة) كل محدث فلا بد وأن يكون عدمه قبل وجوده ، ولا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس العدم ، لان العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل بعد ، فاذن هى مفهوم زائد على العدم حاصل بعد أن لم يكن فله قبل . والكلام فيه كالكلام فى الاول ، فهناك قبلات لا أول لها تلحق موصوفاً لذاته ، وذلك هو الزمان ، فاذن الزمان لا اول له ، وهو من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم

فثبت قدم الحركة لذلك العلم ، فيصير اذن تقدير المطالبة بلمية تأخره عن علة تأخره لم تأخر تأخره وحدوثه الحاصل عما اقتضى تأخره وحدوثه وقد علمت ان المطالبة انما هي بلمية تأخره ، وقد قلنا انه لذلك العلم لا بلمية تأخر تأخره .

وعن الثالث : ان الترك بالنظر الى ذاته والى القدرة امر ممكن ، وانما يجب من جهة الداعى ، وذلك لا ينافى الاختيار كما سنبينه انشاء الله .

(والجواب عن الشبهة الثانية) ان المؤثرية امراضا فى ثبت فى العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر ، ولا نسلم انها امر ثابت فى الخارج ، وتقسمها بالمحدث والقديم من عوارض وجودها فى الخارج ، ودليلكم ان دل فانما يدل على كون مفهومها مفهوماً ثبوتياً ، وهو اعم من الثبوتى فى الخارج لا على كونها ثابتة فى الخارج .

فان قلت : المعقول من المؤثرية ان لم يكن يطابق الخارج كان جهلا ، وان طابق صدق التقسيم بالمحدث والقديم . وايضاً فان المؤثرية صفة للمؤثر حاصلة قبل الازهان ، وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره .

فجواب الاول : ان عدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا ، وانما يقتضى ذلك لو حكم بثبوت فى الخارج ، مع انه ليس كذلك بل اذا حكم بثبوت فى العقل فمطابقته بثبوت فى العقل دون الخارج .

وجواب الثانى : ان الحاصل قبل الازهان هو الشئ الذى بحيث لو عقله عاقل حصل فى عقله اضافة لذلك الشئ الى غيره ، لا الذى يحصل فى العقل ، فان ذلك يستحيل ان يوجد قبل وجود العقل .

(وعن الشبهة الثالثة) ان القلبية انما تستلزم وجود الزمان اذا ثبت انها امر

موجود فى الخارج . وبيان هذا المنع من وجوه :

(الاول) انها نسبة ، والنسب لوجود لها فى الاعيان كما بيناه .

(الثانى) انها صفة للعدم فى قولنا « عدم المحدث قبل وجوده »، وصفة لعدم

يستحيل أن تكون موجودة فى الخارج .

(الثالث) ان الزمان ممكن لذاته ، فيمكن اعتبار عدم لذاته بعد وجوده ،

فلو كان اعتبار القبلية والبعدية مستلزماً لاعتبار وجوده لما أمكن اعتبار عدم لذاته

بعد وجوده ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك. بيان الملازمة : ان اعتبار بعدية

عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده ، فوجب ان لا يصدق اعتبار عدمه . واما

بطلان التالي فلانه ممكن لذاته .

(وعن الشبهة الرابعة) متى لا يجوز ترك الاحسان اذا تمت شرائط وجوده

او اذا لم يتم الاول مسلم والثانى ممنوع ، فلعل شرطاً من شرائطه كان مفقوداً

فى الازل ، فتحلف لتخلفه كما ذكرناه فى الحكمة التى اشتمل عليها حدوث

العالم .

(وعن الشبهة الخامسة) لانسلم ان الامكان صفة وجودية ، والفرق بين عدم

الامكان وكون الامكان معنى عديمياً ظاهراً . سلمناه لكنه معارض بما انه لو كان ثابتاً

لاستلزم وجود الهوى المستلزم لنفى الجوهر الفرد . لكن الجوهر الفرد

ثابت كما بيناه ، فالقول بالهوى باطل ، فالقول بكون الامكان امراً وجودياً باطل

وبالله التوفيق .

القاعدة الرابعة

(فى اثبات العلم بالصانع وصفاته)

وفىها اركان :

الركن الاول

فى اثبات العلم بوجوده

انه اما ان يستدل على ذلك بالامكان او بالحدوث ، فهنا طريقان :

الطريق الاول : الاستدلال بالامكان

وتقريره : ان صانع العالم ان كان واجباً لذاته فهو المطلوب ، وان كان
ممكناً لذاته افتقر الى مؤثر ، فمؤثره اما نفسه وهو باطل لوجوب تقدم المؤثر باعتبار
ما على اثره بالضرورة ، وامتناع تقدم الشئ بوجه على نفسه أو غيره ، فاما على
سبيل الدور وهو باطل وجوب تقدم كل منهما على اثره ، فيلزم تقدمه على نفسه

أعلى سبيل التسلسل وهو أيضاً باطل ، لأن مجموع تلك الأمور الممكنة يمكن الافتقاره الى كل واحد من اجزائه الممكنة ، فيفتقر اذن الى مؤثر ، فمؤثره التام اما نفسه او امر داخل فيه او أمر خارج عنه او ما يتركب عن الاخيرين ، والاول لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب تقدم العلة او جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه . والثاني باطل لان المؤثر التام في المجموع لا بد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من آحاده والا لكان مؤثراً اما في بعضها فقط فلا يكون مؤثراً تاماً في المجموع وقد فرض كذلك هذا خلف ، او لافي شيء منها فلا يكون له فيه تأثير اصلاً . واذا كان كذلك فلو كان المؤثر في المجموع امراً داخلاً فيه لزم أن يكون ذلك المؤثر علة لنفسه ، وهو باطل لما مر .

والثالث والرابع يستلزمان المطلوب ، لان الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثر لايجاد مجموعها او جزء المؤثر لا يكون الا واجب الوجود لذاته ، فهذا هو التقدير التام لهذا الطريق .

واعلم ان هذه الحجة مع تلخيصنا لها لاتتم ، وذلك أنا لا نسلم ان العلة للمركب لا بد أن تكون علة اولا لاجزائه ، اما العلة الناقصة فظاهر انها لاتستلزم المركب فضلاً أن تكون علة لاجزائه ، واما العلة التامة له فلا نسلم انها علة تامة لاجزائه .

قوله « لانها ان لم تكن مؤثرة في جميع اجزائه بل في بعضها لا يكون مؤثراً تاماً في المجموع » قلنا : لانسلم ، فان ذلك مبني على كون المؤثر التام في المجموع مؤثراً تاماً في كل واحد من أجزائه ، وهو اول المسألة . سلمناه ، لكن قوله « اذالم يكن مؤثراً في شيء من اجزاء المجموع لا يكون

له فيه تأثير اصلاً . قلنا لانسلم ، وانما يلزم ذلك ان لو كان المجموع عبارة عن كل واحد من آحاده ، وهو ظاهر الفساد ، بل نقول من رأس لايجوز أن تكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشيء من اجزائه ، وذلك ان العلة التامة للشيء هي جملة الامور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشيء ، ومن جملة ما يتوقف عليه الشيء كل واحد واحد من اجزائه ، فكان تحقق علته التامة موقوفاً على تحقق كل واحد واحد من اجزائه ، ولا شيء من علل اجزائه بمتوقف على كل واحد من اجزائه والا لتوقف على معلولها الذى هو واحد اجزائه لكنه متوقف عليها ، فيلزم الدور .

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدمة ، وهى أن علة المركب لا يبد وان تكون علة اولالاجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء، والبرهان المذكور على فسادها مما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر .

والمعتمد فى هذه المسألة ما رتبته ايضاً من البرهان فقال : لو لم يكن فى الوجود موجود واجب الوجود لذاته تنتهى به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بآحادها ومجموعها ممكناً ، لكن التالى باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة ، واما بطلان التالى فلانه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة ، وكل علة تامة يجب ان يعتبر فى تحققها جميع الامور المعتمدة فى تحقق ماهية معلولها على ما سبق لمجموع الممكنات الموجودة اجزاء من علته التامة او شرائط فى وجودها . لكن تلك العلة ممكنة لتركيبها وموجودة ، فلها علة تامة موجودة شأنها كذلك ، لكن ذلك محال لان تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات ، فكانت معتبرة فى تحقق معلولها - اعنى العلة التامة لمجموع الممكنات .

وقد بينا ان كل واحد من اجزاء المعلول معتبر فى تحقق علته التامة ، فيلزم أن يكون تلك العلة التامة معتبرة فى تحقق نفسها لكونها جزءاً من معلولها ، فيكون اما جزءاً لنفسها وانه محال .

واعترض الامام نجم الدين القزوينى ادام الله سعاده على هذا البرهان ، فقال :

أما من طريق الجدل فنقول: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الواجب لذاته موجوداً ، والا لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكناً لا افتقاره الى اجزائه ، فله علة تامة موجودة مركبة الى آخر ما ذكرتم .

وأما من طريق الحل فنقول : لانسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة ، وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذى انما صارت العلة علة تامة للمعلول لكونها علة لذلك فقط ، وأما اذا كان ذلك الجزء الذى شأنه ذلك فلا ، واذا جاز ذلك فيجوز أن تكون العلة التامة لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التى هى الجزء الصوري . فتلك الهيئة تكون متأخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تأخر المعلول عن علته التامة ، واستحال أن تكون جزءاً منها والالتقدمت علتها وتأخرت عنها معاً ، وانه محال بالضرورة .

اجاب ملخص البرهان عن المعارضة : بأننا لانسلم الملازمة ، فان حاصل ما ذكرتموه من المتصلة أنه لو كان واجب الوجود موجوداً لكان المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكناً . ومعلوم انه ليس ذلك الامكان ولا المجموع الملزوم له بل لازم لوجود واجب الوجود ، والالزم من وجود الجزء وجود الكل ، او كون واجب الوجود ممكناً ، وكلاهما محال ، وذلك بخلاف ما ذكرناه من

المتصلة فى البرهان ، فان حاصلها يعود الى استلزام عدم واجب الوجود ، لكون الموجودات بأسرها ممكنة وهو ضرورى وظهر الفرق .

وعن المدعى حلا أن نقول: قوله « لانسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة » قلنا : قد دللنا عليه .

قوله « وانما يلزم ذلك » الى آخره . قلنا : هذا مبني على أن العلة التامة لوجود المركب يجوز أن يكون نفسها علة تامة لوجود جزء من اجزائه ، وقد برهنا على أنه لا يجوز ذلك ، فليس انما تصير العلة علة تامة له اذا كانت علة تامة لبعض اجزائه ، بل لا يجوز أن تكون علة تامة لبعض اجزائه من حيث هي علة تامة لوجوده كما بينا . وبالله التوفيق .

واعلم ان هذا الامام لما وقف على هذين الجوابين اعترف بصحتهما وسقوط الاعتراض على البرهان المذكور .

الطريق الثانى : الاستدلال بحدوث الذوات

وتقريره : ان العالم محدث ، وكل محدث فله محدث .

اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها ، واما الثانية فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر .

بيان الاولى : ان المحدث هو الذى وجد بعد العدم ، فكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ، وهو المراد بالممكن . واما الثانية فقد سبق تقريرها ، وأما بيان ان ذلك المؤثر المحدث يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فيعود الى الطريق الاول .

وزعم بعض المتكلمين ان المقدمة الثانية من هذا الدليل - وهى قولنا كل

محدث مفتقر الى المؤثر - بديهية من غير نظر الى كون المحدث ممكناً .
وهو باطل ، لانه بناء منهم على كون الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر ،
وقد سبق منا بيان ان الحدوث لا يصلح أن يكون علة الحاجة ولا جزء منها ولا
شرطاً لها ، فاذن انما تكون بديهية باعتبار الامكان للحادث. وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى صفاته السلبية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعين ذاتها المخصوصة ، خلافاً
لابى هاشم واتباعه ، فانه زعم ان الذوات كلها متساوية فى الذاتية ومتخالفة
بأحوال هى عليها .

لنا وجهان :

(الاول) ان ماهيته تعالى نفس وجوده ، ولا شىء من ماهيات الممكنات
كذلك ، فماهية الله تعالى غير مشاركة لشىء من ماهيات الممكنات فى حقيقتها.
ومقدمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما .

(الثانى) لو كانت ماهيته مساوية لشىء من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها
بما لاجله صار مؤثراً فى وجود العالم ان كان الامر فاما لذاته او للازمها، فيلزم
اتصاف سائر الماهيات بصفات الالهية ، لوجوب اشتراك تماثل الذات فى
جميع مقتضياتها ضرورة ، واما لغيره فيكون واجب الوجود محتاجاً فى تحقق

صفات الالهية الى غير خارجى عنه ، فكان فى صفاته ممكناً معلولاً للغير ، هذا خلف . وان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال .

البحث الثانى : فى كونه تعالى ليس بتمحيض

ويدل عليه وجوه :

(الاول) لو كان متحيضاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة فيلزم كونه محدثاً على ما مر ، وكل محدث ممكن فالوجب ممكن . هذا خلف .

(الثانى) لو كان متحيضاً لكان مفتقراً الى حيز ، واللازم باطل فالملزوم كذلك . اما الملازمة : فلان المتحيض متعلق الاشارة الحسية بأنه هنا او هناك ، فكان مستلزماً للحاجة الى الجهة والحيز ضرورة . واما بطلان اللازم : فلانه لو كان كذلك لكان قيامه فى الوجود موقوفاً على وجود الحيز الممكن الحادث ، والموقوف على وجود الممكن ممكن بذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خلف .

(الثالث) لو كان جسماً لكان مركباً ، واللازم باطل فالملزوم مثله . اما الملازمة فظاهرة ، وأما بطلان اللازم فلانه لو كان مركباً لكان ممكناً على ما مر فى خواص الواجب لذاته . هذا خلف .

(الرابع) لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الاجسام فى الحقيقة ، وحينئذ باختصاص ذاته بصفات الالهية ان كان لذاته أو لشيء من لوازمها وجب أن يكون كل جسم موصوفاً بها وهو محال ، وان كان لامر خارج عن ذاته عارض لها كان مفتقراً فى تحقيق صفاته الى غير خارجى ، فكان ممكناً بالذات على ما مر . هذا خلف .

البحث الثالث : فى كونه تعالى ليس بجوهر

الجوهر يقال فى عرف العلماء بالاشتراك اللفظى على معان :

احدها حقيقة الشئ وذاته .

الثانى الموجود الغنى عن المحل .

الثالث الشئ الذى اذا وجد فى الاعيان كان لافى موضوع .

الرابع القابل للصفة .

الخامس ما يكون مورداً للصفات المتعاقبة .

والجوهر بالمعنى الاول والثانى صادق على الله تعالى ، اذله حقيقة غنية فى الوجود عن المحل ، وغير صادق عليه بالمعنى الثالث ، اذ وجوده نفس حقيقته لاغيرها ، ولا بالمعنى الرابع والخامس لما سنبين انه ليس له صفة تزيد على ذاته فيقبلها ذاته وتكون معروضة لها .

لكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن من الشارع فى اطلاق هذا اللفظ عليه ، لم يكن اطلاقه فى حقه مطلقاً : أما بالاعتبارين الاولين فمن جهة اللفظ فقط ، وأما بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ والمعنى معاً .

البحث الرابع :

انه تعالى ليس فى مكان ولا جهة ولا حيز ، خلافاً للكرامية ، فانهم اتفقوا على أنه تعالى فى جهة : ثم زعمت الهيصمية أنه فوق العرش فى جهة لانهاية لها وبينه وبين العرش بعد غير متناه ، وزعمت العابدية ان بينهما بعداً متناهياً ، وقال بعض الهيصمية انه على العرش كما ذهب اليه سائر المجسمة .

لنا وجوه :

(الاول) انه لو كان فى مكان لم يخل عن الاكون الحادثة ، واللازم باطل فالملزوم كذلك .

اما الملازمة : فلان كونه فى المكان ان كان أول كون له فهو كون الحدوث او كوناً ثانياً اما فى ذلك المكان وهو السكون أو فى غيره وهو الحركة . وعلى التقديرات فهى حادثة ولاخلو للكائن عنها لما مر .

واما بطلان اللازم ، فلانه لو لم يخل عن الاكون الحادثة لكان حادثاً على ما مر ايضاً ، وكل حادث ممكن فالواجب ممكن . هذا خلف .

(الثانى) لو كان فى مكان أو جهة او حيز لاستحال قيامه فى الوجود بدونه ، واللازم باطل فالملزوم كذلك .

بيان الملازمة : ان كل ما كان فى الحيز أو المكان فانه لاينفك عن مقدار وشكل ، وكل ما كان كذلك استحال استغناؤه فى الوجود عن الحيز والمكان ، والمقدمتان جليتان .

بيان بطلان اللازم : انه لو كان كذلك لكان قيامه فى الوجود موقوفاً على وجود الغير وكان مفتقراً فى وجوده الى الغير . هذا خلف .

(الثالث) انه ثبت فى علم الهيئة والمجسطى ان السماوات والارض كرية ، واذا كانت كذلك كانت الجهة التى فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعينها أسفل لمن كان ببلاد المغرب وبالعكس ، فلو كان سبحانه فى جهة فوق لكان كونه فوقاً لقوم مستلزماً لكونه أسفل لقوم آخرين ، وذلك مما يأباه الخصم وينكره .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول فهو أنه تعالى لا بد وان يكون فى حيز وجهة ، وكل حيز وجهة

له فهي جهة فوق .

أما المقدمة الاولى فلانه تعالى موجود ، وكل موجود فاما ان يكون سارياً في غيره كالعرض في الجوهر أو مبانياً له بالجهة. والعلم بهذا الحصر ضروري، فالباري تعالى اما سار في غيره كالعرض في الجوهر أو مبانين لغيره بالجهة ، والاول ظاهر البطلان فتعين الثاني ، فكان ذاجهة .

واما الثانية فلو جهين: احدهما ان جهة فوق اشرف الجهات والباري تعالى اشرف الموجودات فيختص بها للمناسبة العقلية. الثاني ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم الى جهة فوق عند الدعاء والتضرع ، وذلك يدل على شهادة فطرتهم بأن معبودهم في جهة فوق .

واما المنقول فهو الايات الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »^(١) وقوله « هو القاهر فوق عباده »^(٢) وقوله « يخافون ربهم من فوقهم »^(٣).

(وجواب الشبهة الاولى) منع الحصر في قوله « كل موجود فاما أن يكون سارياً في غيره كالعرض في الجوهر او مبانياً له بالجهة »، وظاهر أن ههنا قسماً ثالثاً في العقل، وهو ما لا يكون سارياً في غيره ولا مبانياً له بالجهة ، فلم لا يجوز أن يكون الباري تعالى من هذا القسم . ودعوى الضرورة في الحصر في القسمين مقابل بمثله في عدم الحصر فيهما .

وقوله في المقدمة الثانية « اشرف الجهات جهة فوق » ساقط من وجهين :

(١) سورة طه : ٥ .

(٢) سورة الانعام : ١٨ .

(٣) سورة النحل : ٥٠ .

احدهما ان هذه مقدمة خطابية لا تكفى فى اثبات المطالب العلمية . الثانى انابينا ان فوقية الجهة اضافية، فانها وان كانت فوقاً للبعض فهى تحت بالنسبة الى بعض آخرين ، فلا تكون مستلزمة للشرف المطلق .

واما الاستدلال برفع الايدى فى الدعاء ، فان دل على كون المعبود فى جهة فوق فليبدل وضع الجبهة على الارض على كونه فى جهة تحت ، واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة .

واما الجواب عن الظواهر النقلية فهو أن العقل والنقل اذا تعارضا فاما أن نعمل بهما معاً وهو جمع بين النقيضين، او نطرحهما معاً وهو خلو عن النقيضين، او نرجح النقل على العقل وهو باطل ، لان النقل فرع على العقل ، فلو كذبنا العقل لتصحیح النقل لزم تكذيب العقل والنقل معاً ، فتعين ترجيح العقل على النقل ثم تأويل النقل او تفويض علمه الى الله تعالى .

اذا عرفت ذلك فنقول : الدليل العقلى قد دل على امتناع الجسمية والجهة على الله تعالى والظواهر النقلية المذكورة ونحوها مشعرة بشبهتهاله ، فيجب تأويلها او تفويضها . ومن اراد الاستقصاء فى تأويلها وضبطها فعليه بكتاب تأسيس النقدىس للامام فخرالدين الرازى رحمه الله .

البحث الخامس :

فى انه تعالى لا يحل فى شىء ، خلافاً للنصارى وبعض المتصوفة .
لنا : ان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث لا يتعين الحال الا بتوسط تعيين محله ، فان أريد بحلوله تعالى فى غيره هذا المعنى فهو باطل ، لان واجب الوجود لو كان تعيينه بواسطة غيره لكان معلولاً لذلك الغير فكان ممكناً هذا خلف ، وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه

لننظر هل يصح اثباته لله تعالى أم لا .

البحث السادس :

فى انه تعالى لايتحد بغيره ، خلافاً للنصارى وبعض الحكماء السابقين وبعض المتصوفة .

لنا : ان المراد من الاتحاد ان كان هو صيرورة الشئ شيئاً واحداً كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل ، لان المتحدين ان بقيا موجودين فلا اتحاد ، وان عدما معاً فالموجود غيرهما فلا اتحاد ايضاً ، وان عدم احدهما دون الآخر فلا اتحاد ، اذ المعدوم لايتحد بالموجود . وان كان المراد به معنى آخر فلا بد من افادة تصوره للنظر فيه .

البحث السابع :

لايجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ، خلافاً للكرامية .

لنا: لو حل فى ذاته شئ من الحوادث لانفعلت ذاته عن ذلك الشئ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

اما الملازمة : فلان حلول الشئ فى الشئ مشروط بقبوله له وامكان قبوله المستلزمين لانفعاله وتأثره عنه .

واما بطلان اللازم: فلان الانفعال مستلزم للغير المستلزم للامكان ، فلو انفعلت ذاته عن شئ لكان ممكناً .

البحث الثامن : فى امتناع الالم واللذة على الله تعالى

اتفق المسلمون على عدم اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى :

اما اولاً : فلا متناع معناهما عليه ، اذ كان المرجع عندهم بالالم الى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج الى الفساد ، وباللذة الى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدل ، سواء كانت الحالتان غنيتين عن التعريف كما عليه بعض المتكلمين او أنهما عبارتان عن ادراك متعلق الشهوة كما عليه جمهور المعتزلة . واذا البارى تعالى تنزه عن المزاج فهو منزّه عن توابعه وعوارضه .

وأما ثانياً : فلعدم الاذن الشرعى فى اطلاق احد هذين اللفظين عليه .
وأما الفلاسفة فانهم لما فسروا الالم بأنه ادراك المنافي ولم يكن لذاته مناف لم يصدق ادراك المنافي عليه فلم يصدق عليه الالم ، ولما فسروا اللذة بأنها ادراك الملائم اطلقوا عليه لفظ اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته .
فلا نزاع معهم اذن فى المعنى ، اذ لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء ، لكننا ننازع فى اطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الاذن الشرعى .

البحث التاسع :

حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه ، خلافاً لجمهور المعتزلة والاشعرى .
لنا : انها غير معلومة بالبديهة وهو بديهى ولا بالنظر ، لان تعريف الشيء
اما ان يكون بنفسه وهو باطل مطلقاً كما علمت ، أو بما يكون داخلاً فيه ، أو
بما يكون خارجاً عنه ، أو بما يتركب عنهما .

والاول والثالث فى حق الواجب لذاته محال ، اذ لاجزاء له ، والثانى هو التعريف بالاسم أو بالرسم الناقص ، وقد علمت ان التعريف بالاسم أو الصفة أنما يفيد تصور أمر ما له ذلك الاسم أو تلك الصفة ، فأما حقيقة ذلك الشيء مما لا يفيد الاسم أو الصفة ، فاذن شيء من اسماء الله تعالى وصفاته التى تعتبرها اذهاننا له لا يوجب تصور حقيقته بالكنه .

احتج الخصم : بأن حقيقة الله تعالى عين وجوده ، ووجوده معلوم ، فحقيقته معلومة . والمقدمتان قد سبق بيانهما .

جوابه : ان الاوسط فى هذه الحجة غير متحد فى المقدمتين ، فان وجوده الذى هو عين حقيقته هو وجوده الخارجى الخاص ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره بالتشكيك كما سبق بيانه ، وحينئذ لاتتم الحجة .

البحث العاشر :

انه تعالى ليس بمرئى بحاسة البصر ، خلافاً للاشعرية .

لنا : المعقول والمنقول :

اما المعقول : فمن وجهين :

(احدهما) ان المراد بلفظ الرؤية : اما حقيقتها - اعنى الادراك بحس البصر -

وهو غير صادق عليه تعالى ، لان ذلك الادراك مستلزم لاثبات الجهة له تعالى بالضرورة ، سواء كان بحصول الشبح فى العين المسمى بالانطباع او بخروج خارج منها يتصل بسطح المرئى كما يقال من خروج الشعاع أو على وجه آخر ان امكن ، لكن اثبات الجهة له تعالى محال ، فالقول برؤيته على الحقيقة محال وأما مجازها - كما يقال مثلاً انه الكشف التام للعقل او نحوه مما لا يكون بآلة

حس البصر - فذلك غير محل النزاع .

(الثانى) ان البارى تعالى ليس بمقابل المرائى ولا فى حكم المقابل له ، وكل مرئى بحس البصر فانه يجب أن يكون مقابلا للمرائى او فى حكم المقابل ينتج ان البارى تعالى ليس بمرئى بحس البصر : اما المقدمة الاولى فلان المقابلة او مسا فى حكمها كالوجه فى المرآة ونحوها انما تصح من الجسم ذى الجهة او ما يقوم به ، وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية والجهة ولو احقهما . واما الثانية فضرورية .

واما المنقول فمن وجهين :

احدهما قوله تعالى « لا تدركه الابصار »^(١) وجه الاستدلال ان سلب الادراك البصرى من صفات الجلال والتنزيه لله تعالى ، وكل ما كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه لله كان ثبوته لشخص ما فى وقت ما نقصاً فى حق الله تعالى ، ينتج ان ثبوت الادراك البصرى نقص فى حق الله تعالى .

اما المقدمة الاولى: فلان مقتضى الآية التمدح بسلب الادراك البصرى عنه ، لانها فى معرض المدح ، واما الثانية فبينة بنفسها ، وحينئذ تبين ان القضية سالبة كلية دائمة .

الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى »^(٢) وجه الاستدلال ان كلمة « لن » تفيد نفى الابد باجماع اهل اللغة ، فلو كان الله تعالى ممكن الرؤية بحاسة البصر لكانت الانبياء عليهم السلام أولى الناس برؤيته ، لكن موسى عليه السلام لا يراه فغيره كذلك لعدم الفرق ، فليس تعالى مرئياً بحس البصر .

(١) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

لا يقال كلمة « لن » تفيد التأييد ، بدليل قوله تعالى فى حق أهل الكتاب « ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم »^(١) مع انقطاع ذلك بقولهم فى النار « يا مالك ليقتض علينا ربك »^(٢).

لأننا نقول : انه مجاز ، بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التأييد دون عدمه ، والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه خير من الاشتراك ، كما علم ذلك فى اصول الفقه .

اما الخصم فربما فسر مراده بالرؤية اولا ثم استدل على ثبوتها فى حقه ثانياً .

اما الاول فقال فخر الدين الرازى رحمه الله : مرادنا بأنه تعالى هل يصح أن يرى أنه هل يصح ان يحصل لنا حالة من المكاشفة يكون نسبتها الى ذاته تعالى نسبة الابصار والرؤية الى هذه المراتبات أم لا . ثم نبه على تلك الحالة فقال : لاشك انا اذا علمنا شيئاً ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين ، فالحالة الحاصلة المفيدة للتفرقة غير عائدة الى ارتسام الشبح فى العين ولا الى خروج الشعاع منها ، فهى عائدة الى حالة اخرى نحن نسميها بالرؤية وندعى تعلقها بذات الله تعالى .

واما الثانى فقد احتجوا بالمعقول والمنقول :

اما المعقول هو أن الجوهر والعرض اشتركا فى صحة الرؤية ، ولا بد لتلك الصحة من علة مشتركة ، ولا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم يمتنع أن يكون

(١) سورة البقرة : ٩٥ .

(٢) سورة الزخرف : ٧٧ .

علة أو جزءاً من العلة فبقى الوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن تصح رؤيته .

واما المنقول فمن وجوه :

(الاول) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام « رب ارنى انظر اليك »^{١)} وجه الاستدلال : لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها موسى ، لكنه سألها فلا تمتنع .

بيان الملازمة : انه لو سألها على تقدير كونها ممتنعة على الله تعالى لكان بعض حثالة المعتزلة اعلم من موسى عليه السلام بما يجوز على الله وما لايجوز وهو ظاهر البطلان . واما انه سألها فلانه سأل النظر اليه ، وليس المراد من النظر ههنا تقليب الحدقة ، لان ذلك انما يكون نحو ذى الجهة ، فلو سأل موسى لكان قد اثبت لله جهة ، تعالى الله عن ذلك . فكان جاهلاً به فوجب حمله على الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

(الثانى) قوله تعالى « انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى »^{٢)} وجه الاستدلال : انه علق الرؤية على امر ممكن ، وكل معلق الوجود على أمر ممكن فهو ممكن ، فالرؤية ممكنة .

بيان الاول انه علقها على استقرار الجبل وهو أمر ممكن ، واما الثانية فظاهرة .

(الثالث) قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة * الى ربها ناظرة »^{٣)} وجه الاستدلال

(١) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٣) سورة القيامة : ٢٢ - ٢٣ .

ان النظر اما ان يحمل على حقيقته وهو توجيه القوة الباصرة نحو المرئى ، او على مجازة وهو اما الانتظار او الرؤية ، والاول باطل لان ذلك انما يصح فى حق ذى الجهة والله تعالى منزّه عنها ، والثانى أيضاً باطل لان النظر هنا مقرون بحرف الى وبالوجوه ، لان الانتظار يكون سبباً للغم والاية مسوقة لبيان النعمة ، وذلك مانع من حمله على الانتظار ، فتعين حمله على الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

والجواب اما عن تفسيرهم فنقول : ان سلمنا ان الحالة المفيدة للفرقة غير عائدة الى الانطباع أو الى خروج الشعاع لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الاول ، وذلك ان العلم مقول بالتشكيك لكن ذلك مشروط بالانطباع او اتصال الشعاع بسطح المرئى الممتنعين فى حق الله تعالى .

وعن معقولهم : لانسلم ان صحة الرؤية تستدعى علة مشتركة ، ولم لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين . سلمناه لكن لم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث او الوجود .

ثم انا نتبرع بذكر مشترك آخر وهو الامكان ، وهو وان كان امراً اعتبارياً الا ان صحة الرؤية ايضاً اعتبارية ، وتعليل بعض الاعتبارات ببعضها جائز . سلمناه لكن لم قلتم ان الحدوث لا يصلح للعلية .

قوله « لان العدم لا يكون جزء العلة » قلنا ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم بل كون الوجود مسبوقاً به ، وهو امر اعتبارى ، فلا يمتنع ان يكون جزءاً من علة صحة الرؤية . سلمناه ، لكن لم قلتم انه اذا كان الوجود فى الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية وجب فى البارى كذلك . وبيانه : ان وجود البارى

نفس حقيقته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها كما علمت فتخالفا ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما فى الاحكام .

وعن منقولهم :

(اما عن الاول) فلانسلم ان موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه ، ولم لا يجوز ان يكون سؤالها عن لسان قومه حيث قالوا « ارنا الله جهرة »^(١) « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »^(٢).

ومما يؤيد هذا الاحتمال ما روي انهم لما سألوا الرؤية اخبرهم بأن الله لا يرى ، فلم يقبلوا فأجابهم وسأل ليقيم عذره عندهم .

فان قلت : أضافة السؤال الى نفسه ومطابقة الجواب بمنعه مما يشهد أن السؤال كان لنفسه .

قلت : يحتمل تلك الاضافة وجهين : احدهما ما روى انه عليه السلام لما اجابهم الى سؤالهم قالوا لانسأله لنا بل لنفسك ليكون أقرب الى الاجابة ، فاذا رأيت رأينا نحن . الثانى لعل اضافته الى نفسه لغرض انه اذا منع هو من الاجابة كان ذلك أحسم لمادة سؤالهم للرؤية .

(وعن الثانى) لانسلم انه علق الرؤية على امر ممكن ، قوله « علقها على استقرار الجبل وهو ممكن » قلنا : متى هو ممكن حال النظر الى ذاته أو حال النظر اليه وتجلي الرب له ، الاول مسلم لكن لانسلم ان الرؤية معلقة عليه بذلك الاعتبار ، والثانى : لا ينفعكم اذ الجبل فى تلك الحال متحرك والا لما صار دكاً والاستقرار فى حال الحركة ممتنع لامتناع اجتماع الحركة والسكون ، فكانت

(١) سورة النساء : ١٥٣ .

(٢) سورة البقرة : ٥٥ .

الرؤية معلقة على امر ممتنع ، فكانت ممتنعة .

(وعن الثالث) لم لا يجوز ان يحمل النظر هنا على حقيقته ويكون « الى » لاحرف جر بل اسماً لواحد الالاء وهو النعمة أي ناظرة نعمة ربها .

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يكون الى واحد الالاء ويكون النظر هنا بمعنى الانتظار، وقرينة الوجوه لا يمنع من ذلك. قوله « لان الانتظار يكون سبباً للغم » قلنا : لانسلم ان كل انتظار كذلك ، بل انتظار الخير سبب الفرح والسرور وههنا كذلك .

سلمناه ، لكن لم لا يجوز ان يحمل النظر على حقيقته ، ويكون في الآية اضممار تقديره الى ثواب ربها وجزائه ناظرة ، والاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان المجاز خلاف الاصل ايضاً ، وقد ثبت في اصول الفقه انهما في درجة واحدة وعليكم الترجيح . وبالله التوفيق والعصمة .

الركن الثالث

(في صفاته الثبوتية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : في كونه تعالى قادراً مختاراً

اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادراً ، فذهب الاقدمون من مشائخ المعتزلة الى ان ذلك عبارة عن كونه على صفة لاجلها يصح منه الفعل ، وذهب بعض متأخريهم ومنهم العجالي الى ان ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة ، وقال آخرون انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل

واذا شاء لم يفعل .

والاصح انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل ، وبين هذا المفهوم والذى قبله فرق يدق فليتنبه له ، وربما لا يحتمل شرحه هذا المختصر . والفرق بينه وبين الموجب كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق امران : احدهما ان القادر عالم بأثره والموجب ليس كذلك ، الثانى انه يصح منه مع وجوده أن لا يفعل باعتبار ذاته ولا كذلك الموجب فانه يمتنع منه ان لا يفعل . اذا عرفت ذلك فنقول : مذهبنا أنه تعالى قادر . برهانه : انه يصح منه أن لا يفعل اذا لم يشأ ويصح منه ان يفعل اذا شاء ، وكل من كان كذلك كان قادراً مختاراً .

اما المقدمة الاولى : فلانا لما بينا ان العالم محدث فقبل وجود العالم لم يدعه الداعى الى ايجاده فلم يوجده ، ودعاه الداعى الى ايجاده فيما لا يزال فأوجده ، فوقع الترك منه ازلا لعدم الداعى الى ايجاده . ثم وقوع الفعل عنه لتعلق الداعى به مستلزم لصحتها عنه تعالى .

واما الثانية : فلانا لانعنى بالمختار الا من صح منه الفعل وعدمه بحسب المشية وعدمها .

فان قيل : لانسلم ان الفعل والترك ممكنان بالنسبة اليه . وبيانه من وجوه : (الاول) انه ان استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية وجب عنه الفعل ، وان لم يستجمع امتنع منه ، والوجوب والامتناع فى الفعل يتافيان صحته .

(الثانى) ان الممكنة من الطرفين اما ان تحصل حال حصول احدهما أو قبل ذلك ، والاول باطل ، لان الحاصل منهما حال حصوله واجب ونقيضه محال ، والثانى أيضاً باطل ، لان شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع

الحصول فى الحال ، والموقوف على المحال محال ، فحصوله يفيد كونه فى الاستقبال ممتنع الحصول فى الحال ممتنع والممتنع لا يمكن .

(الثالث) ان التترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى ، والعدم الاصلى غير مقدور : أما اولاً فلان القدرة صفة مؤثرة والعدم نقي محض فلا يعقل فيه التأثير . وأما ثانياً فلانه باق مستمر ، والباقي غنى عن المؤثر .

(والجواب عن الاول) ان الفعل وان وجب عن الفاعل عند تمام مؤثرته الا ان ذلك الوجوب بالنظر الى الداعي لا بالنظر الى القدرة التى يستوى الطرفان بالنسبة اليها فى الصحة ، وحينئذ لا يكون ذلك الايجاب منافياً للاختيار كما علمت معناهما .

(وعن الثانى) ان الممكنة من الطرفين حاصلة حال حصول احدهما وقبله بالنظر الى القدرة وامكان الطرفين فى ذاتيهما ، سواء كان أحد الطرفين واجب الوقوع عن الداعى فى الحال او ممتنع الوقوع فى الحال لعدم الداعى واجب الوقوع فى الاستقبال ، فان شيئاً من ذلك لا ينافى المكنة الحاصلة فى الحال بالنظر الى القدرة وامكان الاثر فى نفسه .

(وعن الثالث) هب ان مطلق العدم غير مقدور ، فلم قلت ان العدم المقيد - أعني عدم الفعل المسمى بالتترك - غير مقدور ، لا نسلم انه نقي محض بل هو عبارة عن عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل .

قوله « ثانياً انه باق كما كان والباقي غنى عن المؤثر » قلنا : لانسليم ان الباقي غنى عن المؤثر ، وقد سبق تقريره .

(تنبيه) واعلم ان الفلاسفة ربما ساعدونا على أن الشرطيتين المذكورتين فى الحد صادقتان على الله تعالى ، لكنهم يقولون انه لا يلزم من صدق الشرطية

صدق كل من جزئها ، فلا يلزم من صدق قولنا « انه اذا لم يشأ يصح منه ان لا يفعل » صدق انه لم يشأ حتى يلزم صحة ان لا يفعل ، وحينئذ لا يمكن اثبات الممكنة من الطرفين .

الا انا لما بينا أن العالم حادث ثبت وقوع ان لا يفعل لعدم الداعى ، فلزمت صحة أن لا يفعل كما اشرنا اليه . وحينئذ صدقت الشرطيتان بأجزائهما على الله تعالى ، وتحقق الخلاف معهم . وبالله التوفيق .

البحث الثانى : فى كونه تعالى عالماً

اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين وغيرهم على أنه تعالى عالم ، الا قوماً من الفلاسفة ، فان منهم من نفى عنه العلم اصلاً .

لنا: ان أفعاله تعالى محكمة متقنة ، وكل من كان كذلك فهو عالم، والمقدمة الاولى حسية والثانية بديهية .

لا يقال : ان عنيت بالفعل المحكم ما يشتمل على المصلحة من كل وجه فلا نسلم ان شيئاً من مخلوقات الله تعالى كذلك، وهو ظاهر ، لكثرة ما شاهدته فى العالم من الشرور . وان عنيت به ما يشتمل عليها من بعض الوجوه ، فلا نسلم ان ذلك يدل على علم الفاعل . ثم هو منقوض بأفعال النائم والساهى ، فانها قد تشتمل على المصلحة من بعض الوجوه مع عدم شعور فاعله به . سلمناه ، لكن لانسلم ان الاحكام تدل على علم الفاعل .

ومستند المنع وجوه :

(احدها) ان الجاهل قد تتفق منه الاحكام مرة ، وجواز المرة منه مستلزم لجواز المرار، لان حكم الشئ حكم مثله، مع أن تلك الاحكام لا تدل على علمه.

(وثانيها) ان النحل تبني البيت البيت المسدس المشتمل على الحكم التي لا يهتدى اليها الا المهندسون، وكذا بيت العنكبوت المشتمل على الترتيب العجيب والغاية منه ، وكذلك باقى الحيوانات تأتى بالافعال العجيبة التي يعجز عنها كثير من الاذكىاء ، مع انه ليس لشيء منها علم .

سلمناه ، لكنه معارض بما أن العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه ، وان كان تعالى بدون تلك الصفة ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال من غيره .

هذا محال ، لاننا نجيب عن الاول بأنا نعنى به الترتيب العجيب كترتيب الاجرام العلوية ونضدها والتأليف اللطيف كأجزاء بدن الانسان موافقة لمنافعه، والعلم باستلزام ذلك العلم الفاعل بديهي .

قوله « هو منقوض بأفعال النائم والساهى » قلنا: لانسلم كونهما غير شاعرين بما يصدر عنهما . نعم لا يكونان شاعرين بشعورهما بذلك .

(وعن الثانى) انه بديهي ، ولا نسلم ان الجاهل بالشيء يصدر عنه على وجه الاحكام ، بل يكون عالماً به من جهة ما هو محكم ، وكذلك النحل والعنكبوت وسائر الحيوان لانسلم انها غير شاعرة بآثارها ، بل كل منها شاعر بما يصدر عنه .

(وعن الثالث) ان العلم بصفة كمال وسنبين فى واجب الوجود أنها نفس ذاته ، وحينئذ لا يكون مستفيداً للكمال من غيره .

وأما المنكرون لكونه تعالى عالماً فانهم لما فسروا العلم بأنه حصول صورة مساوية للمعلوم فى ذات العالم قالوا : لو كان تعالى عالماً بغيره للزم أن يحصل له فى ذاته صورة غيره ، فتلك الصورة ان كانت منه كانت ذاتة قابلة فاعلة لها،

فكانت في ذاته جهتها وجوب وامكان، وقد ثبت انه تعالى واجب من جميع جهاته
هذا خلف . وان كانت من غيره كان ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال من الغير ، ولو
كان عالمًا بذاته ، مع أن العلم يقتضى اضافة ما بين العالم والمعلوم لـم تعقل
تلك الاضافة له الا ان يكون فيه اعتباران متغايران فيكون فيه الكثرة وقد بينا انه
منزه عن الكثرة والتركيب . هذا خلف ، فلهذه الشبهة نفوا عنه العلم مطلقا .
(وجوابهم) انا سنبين ان علمه تعالى نفس ذاته لا بحصول صورة مساوية
للمعلوم في ذاته ، وحينئذ لا يلزم كونه قابلا وفاعلا ولا كونه مستكملا بغيره ،
وكذلك لا يلزمه الكثرة لوجود الاضافة ، اذ الاضافة امر تحدثها عقولنا عند
الاعتبار . وبالله التوفيق .

البحث الثالث: في كونه تعالى حياً

اتفق العلماء على انه تعالى حي ، الا انهم اختلفوا في معناه ، فمن جوز
أن يكون له صفة زائدة على ذاته قال الحياة صفة ثبوتية ، وهم جمهور المعتزلة
والاشعرية الاقدمين ، ومن منع من ذلك - وهو ابو الحسين البصري ومن
تابعه من متأخري المعتزلة - جعل ذلك اعتباراً سلبياً يلزم ذاته في العقل، وفسره
بكونه لا يستحيل أن يعلم ويقدر ، وهو سلب ضرورة العدم المصادق على الواجب
والممكن ، ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بهذه الصفة في حقه تعالى .
والحق ما ذهب اليه ابو الحسين ، لما سنبين انه تعالى ليس له صفة تزيد
على ذاته .

حجة الاشعري : انه لولا اختصاص ذاته تعالى بصفة لاجلها يصح أن يعلم

ويقدر لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لاصولها .

الجواب : انا سنبين ان علمه تعالى وقدرته نفس ذاته ، وحينئذ جاز أن يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لماعداها كافياً في استلزام اعتبار هذه الصفة ، فلم قلتم أنه ليس كذلك .

البحث الرابع : في كونه تعالى مريداً وكارهاً

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريداً وكارهاً ، لكن اختلفوا في معناهما ، فالاشعرية وجمهور المعتزلة أثبتوا الارادة والكراهة زائدتين على العلم في الشاهد والغائب ، واثبتهما ابو الحسين ومن تابعه زائدتين عليه في الشاهد دون الباري تعالى . وهو المختار .

وتحقيق الكلام في شرح الارادة والكراهة : ان الانسان اذا علم أو ظن أو توهم مصلحة له في بعض الافعال فانه قديجد من نفسه شوقاً ينبعث له الى تحصيله لما يتخيل أو يعقل فيه من الملائمة له ، وكذلك ان علم أو ظن فيه مفسدة فانه قد يجد من نفسه انصرافاً وانقباضاً عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة ، فذلك العلم أو الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعى وبالمفسدة هو مرادنا بالصارف ، وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمى بالارادة ، وذلك الانصراف والنفرة عنه هو المسمى بالكراهة .

أما في حق الباري تعالى فلما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوماً ، ولما كان الشوق والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم تصدق الارادة والكراهة بالمعنى المذكور في حقه تعالى ، فمعنى كونه اذن مريداً هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده ، ومعنى كونه كارهاً

هو علمه باشماله على المفسدة الصارفة عن ايجاده . وهذان العلمان أخص من مطلق العلم .

اذا عرفت ذلك فنقول : كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال ، وكل ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعنى بالارادة والكراهة .

اما الصغرى : فلان العلم بالفعل المعين المشتمل على المصلحة أو المفسدة المعينة مخصص ومميز له من بين سائر الافعال ، وهو ظاهر .

وأما الكبرى : فلان الحاجة الى اثبات الارادة والكراهة لتمييز بعض الافعال عن بعض ليخصها الفاعل بحال دون حال ، واذا كان العلم المخصوص صالحاً لذلك فلا حاجة الى اثبات ان الارادة امر زائد .

فان قلت : هذا مبنى على تعليل أفعال الله برعاية المصالح ، ولانسلم انه تعالى يفعل لغرض .

قلت : سنبين انه تعالى لا يفعل الا لغرض .

احتج الخصم بأنه لا بد للفعل من مخصص ، وليس هو القدرة لا سواء الطرفين بالنسبة اليها ، ولا العلم اذ قد يعلم ما لا تتعلق الارادة والكراهة به كالممتنع ولان العلم تابع للمعلوم والارادة والكراهة متبوعتان للمراد والمكروه . وظاهر ان السمع والبصر وغيرهما لا يصلح لذلك التخصيص ، فلا بد من امر آخر هو المسمى بالارادة والكراهة .

وجوابه : لم لا يجوز أن يكون المخصص هو العلم المخصوص بما فى الفعل من المصلحة أو المفسدة .

قوله « قد يعلم ما لا يتعلق الارادة والكراهة به » قلنا : بالعلم المطلق لا بالعلم

المختص بالذي بيناه .

قوله « العلم تابع للمعلوم » قلنا : لا نسلم ذلك مطلقاً ، بل اذا كان العلم مستفاداً من المعلوم في ذاته أو في هيئته المقتضية لكونه مطابقاً له ، اما اذا لم يكن كذلك فلا .

البحث الخامس : في كونه تعالى سميعاً بصيراً

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما ، لكن اختلفوا في معناهما فذهب ابو الحسين البصري والكعبي الى انها عبارتان عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، وهو مذهب فلاسفة الاسلام . وذهب الجمهور من الاشعري والمعتزلة والكرامية الى انها صفتان زائدتان على العلم ، والاول هو الحق .

لنا : ان وصفه تعالى بالسميع والبصير اما ان يراد به حقيقة اللغوية او مجازة والاول باطل لان حقيقة هذين الوصفين مشروطة بالتي السمع والبصر الممتنعين عليه تعالى ، فتعين الحمل على المجاز ، فنحن نحملهما على العلم المختص اطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، وهو أقوى وجوه المجاز .

فان قلت : ليس حمله على العلم أولى من حمله على مجاز آخر .

قلت : هذا المجاز انما صرنا اليه لمكان المناسبة ، والاصل عدم مجاز آخر ولان سببية السماع والابصار لحصول العلم مع العلم بخروج حقيقتيهما عن الارادة استلزمت ظن ارادة العلم مجازاً ، فلا يدفع ذلك الظن باحتمال ارادة مجاز آخر .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجهين :

(أحدهما) انه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وكل من
صح اتصافه بصفة فلولم يتصف بهما لاتصف بضدها ، فلو لم يكن الله تعالى
سميعاً بصيراً لاتصف بضدهما ، وهو نقص محال عليه تعالى .

(الثانى) لو لم يكن تعالى سميعاً بصيراً لكان الواحد منا اكمل منه، واللازم
باطل فالمازوم مثله . بيان الملازمة: ان السميع والبصير اكمل ممن ليس كذلك
واما بطلان اللازم فظاهر .

واما المنقول فقوله تعالى « اننى معكما أسمع وأرى »^(١) وقوله « انه هو
السميع البصير »^(٢) ونحوه.

(والجواب عن الاول) لانسلم أن حياته تعالى مصححة للسمع والبصر ،
وبيانه ان حياته تعالى مخالفة لحياتنا فى الحقيقة ، والمختلفان لايجب اشراكهما
فى الاحكام. سلمناه ، لكن متى يقتضى حياته هذه الصحة ، واذا لم يكن هناك مانع
او اذا كان الاول مسلم والثانى ممنوع ، اذ يجوز أن يكون صحة اتصافه بالسمع
والبصر مشروطاً بحصول آليتهما الممتنعين فى حقه تعالى. سلمناه ، لكن لايلزم
من صحة الاتصاف بهما وجود الاتصاف .

قوله « لو لم يكن يتصف بهما لاتصف بضدهما » قلنا : لانسلم ، لجواز
خلو المحل عن الشيء وضده كالهواء فانه لكونه جسماً يصح اتصافه بالسواد
والبياض مع خلوه عنهما . نعم لا يخلو عن الشيء وعدمه ، لكن لم قلتم ان عدم
السمع والبصر فى حقه تعالى نقص .

(وعن الثانى) منع الملازمة . قوله « السميع والبصير اكمل ممن ليس

(١) سورة طه : ٤٦ .

(٢) سورة الاسراء : ١ .

كذلك « قلنا : هو اكمل ممن يكون من شأنه ان يكونان له ، أما من غيره فممنوع ولا نسلم انهما بالمعنى الذى ثبته الخصم كما لان الله تعالى . ثم هو معارض بما ان حسن الوجه اكمل من قبيحه ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان احدا اكمل منه ، وهو محال .

فان قلت : هذا من صفات الاجسام ، والله تعالى منزّه عنها .

قلت : لم لا يجوز أن يكون السميع والبصير كذلك .

وعن ادلة السمع : ان العقل منع من اجرائها على ظواهرها ، فوجب تأويلها بالعلم كما سبق أو تفويض علمها الى الله تعالى كسائر الايات المشعرة بالتجسيم .

البحث السادس : فى كونه تعالى متكلماً

اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى ، لكن اختلفوا فى معناه . فقالت المعتزلة معناه كونه تعالى خالقاً لاصوات مخصوصة دالة على معان مخصوصة فى محال مخصوصة عند ارادته امرأ ليعبر بها عنه ، وظاهر أن كلامه تعالى بهذا التفسير حادث .

وقالت الاشعرية : انه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الحادثة .

والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة الدالة عليه ، وعند بعضهم حقيقة فى المعنى مجاز فى العبارة ، وعند بعضهم بالعكس . وقالت الحنابلة انه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة مع ان كلامه قديم . والحق انه حقيقة فى العبارة دون المعنى المدلول .

لنا : انه المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظ الكلام دونه ، واذا كان كذلك

لم يمكن اطلاق لفظ المتكلم عليه بذلك الاعتبار ، لتنزعه عن اللفظ المستلزم لاثبات الجوارح له ، فوجب اطلاقه عليه باعتبار خلقه للكلام فى بعض الاجسام اما حقيقة أو مجازاً اطلاقاً لاسم المسبب على السبب ، ولانا سنبين انه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته ، فلا يكون الكلام معنى قائماً به كما هو مذهب الاشعرية .

اما الاشعرى فانه بين مراده من الكلام النفسانى اولا ثم استدل على اثباته لله تعالى ثانياً ثم بين انه قديم ثالثاً ثم بين كونه واحداً مع انه امر ونهى وخبر واستخبار وغيرها .

أما الاول: فقد ثبت ان الالفاظ موضوعة بأزاء الصور الذهنية ، فاذا نطق أحدنا بخبر فالحكم المدلول عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد ، لجواز أن يكون الاعتقاد بخلافه ، ولا نفس الارادة لان الخبر يتعلق بالواجب والممكن، ولا شئ من الارادة كذلك ، فهناك امر آخر هو مرادنا بكلام النفس ، ودليل تسميته كلاماً قول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقول القائل فى نفسى كلام .

واما الثانى : فلقوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً »^(١) وقوله « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء »^(٢) ونحوه . ووجه الاستدلال : ان التكليم والامر والنهى اما أن يكون من باب الحقائق والمعنى او من باب العبارات . والاول هو المطلوب ، وأما الثانى فتلك العبارات لا بد وأن

(١) سورة النساء : ١٦٤ .

(٢) سورة النحل : ٩٠ .

تكون دالة على معان ، وليست نفس الاعتقادات والارادات لما سبق ، فهي اذن صفة اخرى لله تعالى .

واما الثالث : فلان ذلك المعنى لو كان محدثاً لكان اما قائماً بذاته تعالى فيكون محلاً للحوادث وهو محال ، واما بغيره من المحال أن يقوم صفة الشئ بغيره اولا فى محل فيقوم العرض فى الوجود بلا محل . هذا محال ، فثبت انه صفة قديمة .

واما الرابع : فلان المرجع بالامر الى الاخبار عن لحوق العقاب على الترك ، وبالنهي الى الاخبار عن لحوق العقاب على الفعل ، وكذا فى سائر أصناف الكلام .

وأما الحنابلة فاستدلوا على أن كلامه هو الحروف والاصوات بأن كلامه مسموع ولا مسموع الا الحرف والصوت فكلامه ليس الا الحرف والصوت : اما الصغرى فلقوله تعالى « وان أحدمن المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله »^(١) واما الكبرى فظاهرة .

ثم اثبتوا كونه قديماً بأنه لو كان حادثاً لكان اما قائماً بذاته أو بغيره اولا فى محل ، والاقسام الثلاثة باطلة لما مر .

والجواب عن المقالة الاولى للاشعرية : لم لا يجوز ان يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم ، فان الصور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه ، وهى من اقسام العلم عندنا ، فلانسلم اطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة . اللهم الا بوضع عرفى اشعرى ، وليس كلامنا فيه .

واما البيت فلا نسلم صحة نقله عن الاخطل ، وان سلمناه فلا نسلم قوله حجة ،

(١) سورة التوبة : ٦ .

ولانه يقتضى ان يسمى الاخرس متكلماً لحصول ذلك المعنى فى نفسه .
وعن الثانى : انها من باب العبارات ، وهى دالة على معان هى عندنا من قبيل العلوم كما مر .

وعن الثالث : انا سنبين انه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته فى الخارج حتى توصف بالقدم أو الحدوث ، ولان التقسيم مبنى على وجود صفة تغاير العلم ، والمخصم لم يثبت ذلك .

وعن الرابع : ان الامر والنهى والخبر مفهومات مختلفة الحقائق بالضرورة فدعوى ايجادها مكبرة . نعم قد يشترك الامر والنهى فى استلزام الخبر، وذلك لا يوجب اتحادهما فى الحقيقة .

وجواب الحنابلة ان كونه حرفاً وصوتاً يستلزم حدوثه بالضرورة . ثم على تقدير كونه حرفاً وصوتاً لم لا يجوز أن يقوم بغيره وان اشتق له منه صفة، ولا امتناع فى ذلك .

البحث السابع : فى كونه تعالى مدركاً

هل هو زائد على اعتبار العلم له ام لا ، اختلف العلماء فى ذلك : فذهب الجبائيان والمرضى والاشعرى الى كونه زائداً عليه ، واباه ابو الحسين البصرى .
والحق انه زائد على العلم فى الاعتبار العقلى غير زائد عليه فى الخارج :
اما الاول فلان الادراك قدر مشترك بين ادراك الحس والعقل كالجنس لهما ، فكان اعم من العلم فى الاعتبار العقلى وزائد عليه . وأما الثانى فلانا سنبين انه تعالى لاصفة له تزيد على ذاته فى الخارج .

احتج المثبتون : بأننا نعلم ما لا ندرك كالمعدومات ، وندرك ما لا نعلم كادراك

النائم قرص البراغيث مع انه لايعلمه .

واحتمج النفاة : بأن كونه مدركاً ان كان هو كونه عالماً فهو المطلوب، وان كان غيره فاما أن يكون عبارة عن الاحساس وهو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالى ، او عن امر آخر وهو غير معقول .

وجواب الاول : لا نسلم ان المعدومات غير مدركة لنا ، فان المفهوم المتعارف من الادراك هو لحقوق العقل أو الحس للمعقول أو المحسوس، وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات ، ولا نسلم اننا ندرك ما لانعلم ، ولا نسلم ان النائم لايعلم قرص البراغيث . نعم قد لايعلم علمه بذلك ، وليس كلامنا فيه . وعن الثاني : انا بينا ان الادراك أعم من العقلي والحسي ، فكان معقولا زائداً عليهما .

البحث الثامن : في انه تعالى قادر على كل مقدور

خلافاً للجبايين والبلخي والنظام وعباد الضميرى .

لنا وجهان :

(احدهما) ان صح ان يكون تعالى قادراً على كل مقدور وجب أن يكون كونه قادراً كذلك، والملزوم حق فاللازم حق . بيان الملازمة : انه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته ، فكل ما يصح له فواجب ان يجب له ، ويكفى في تحققه ذاته . واما حقيقة الملزوم فلان المصحح لذلك هو الامكان ، وهو قائم في كل مقدور .

(الثاني) انه تعالى ان كان قادراً على بعض المقدورات وجب ان يكون قادراً على كلها ، لكن الملزوم حق فاللازم حق . بيان الملازمة : أن ما لاجله صح ان

يكون البعض مقدوراً وهو الامكان قائم فى الكل على سواء ، ونسبة قدرته الى الكل على سواء ، فلو اختلفت قادريته بالبعض دون البعض لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وهو محال . وأما بيان حقيقة الملزوم فقد سبق .

اما المشائخ فقد منعوا من كونه تعالى قادراً على أعيان افعال العباد، وحببتهم أنه لو قدر على ذلك لصح مقدورين قادرين ، واللازم باطل فالملزوم مثله . اما الملازمة فظاهرة . واما بطلان اللازم فلان احدهما اذا أراد الفعل وكرهه الآخر فليس وقوعه بارادة المريد أولى من عدم وقوعه بكرهه انكاره ، فاما ان يقع أولاً يقع فيكون ترجيحاً بلا مرجح او يقع ولا يقع فيجتمع النقيضان .

وأما البلخى فانه منع من كونه قادراً على مثل فعل العبد ، وحبته أن فعل العبد اما طاعة أو سفه وعبث ، وهى ممتنعة على الله تعالى .

وأما النظام فزعم أنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح ، وحبته انه لو قدر على ذلك لقدرة وقوعه منه ، اذ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ، لكن وقوعه منه يستلزم الجهل والحاجة المحالين عليه ، والمستلزم للمحال محال فوقعه منه محال ، فهو غير مقدور له .

وأما عباد فزعم ان ما علم الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع ، والواجب والممتنع غير مقدورين .

وجواب الاولين : لانسلم امتناع مقدور بين قادرين . قوله « اذا أراد احدهما الفعل » الى آخره . قلنا : يقع بارادة المريد ، والكرهه انما تعارض الارادة فى القادر الواحد ، اما انها تعارض ارادة قادر آخر فممنوع .

وجواب البلخى : أن كون الفعل طاعة وسفهاً وعبثاً صفات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد ، فلم قلت ان ذلك يمنع من كون ذات الفعل مقدورة .

وجواب النظام انه انما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال بالنظر الى ذاته ، ولكن لم قلت انه كذلك مطلقا ، فانا نقول انه ممتنع الوقوع منه نظراً الى عدم الداعى ، وذلك لا يمنع من كونه مقدوراً .
وهذا هو الجواب عن حجة عباد ، اذ الفعل وان وجب أو امتنع نظراً الى العلم فلا يمنع ذلك كونه ممكناً مقدوراً لذاته . وبالله التوفيق .

البحث التاسع : فى كونه تعالى عالماً بكل معلوم

خلافاً للفلاسفة وبعض المتكلمين .

لنا : انه تعالى ان صح ان يكون عالماً بكل معلوم وجب كونه كذلك ، لكن المقدم حق فالتالى مثله . بيان الملازمة ماسبق فى كونه قادراً على كل مقدور بيان حقيقة الملزوم ان المصحح لذلك هو الحياة ، وقد ثبت انه تعالى حي ، فصح كونه عالماً بكل المعلومات لاستواء نسبة هذه الصحة اليها .

اما الفلاسفة فقد علمت أن منهم من انكر كونه عالماً بذاته ، ومنهم من انكر كونه عالماً بغيره ، وقد سبق تقرير شبههم والجواب عنها .

ومنهم من أنكر كونه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئى المتغير ، وانما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة . وحجتهم : انه لو علم كون زيد جالساً فى هذه الدار فبعد خروجه منها ان بقي علمه الاول كان جهلاً وان زال لزم التغير ، ولان واجب الوجود ليس بزمانى ولا بمكانى وليس ادراكه بالالة وكل مدرك بجزئى زمانى من حيث هو متغير يجب أن يكون كذلك ، فواجب الوجود لا يدرك الجزئى من حيث هو متغير .

وجواب الاول : انه علمه تعالى نفس ذاته كما سنبين ، والتغير انما يقع فى

الاضافات والاعتبارات التي يحدثها عقولنا له بحسب كل معلوم متغير ، فلم قلتم ان ذلك يوجب التغير في ذاته .

وجواب الثاني : بمنع الكبرى .

واما المتكلمون فمنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها ، وانما يعلم قبل ذلك ماهياتها ، وهو المنقول عن هشام بن الحكم . وحجته انه لاشيء من الجزئيات قبل وجوده بتميز عن غيره لكون المعدوم نفياً محضاً ، وكل معلوم متميز عن غيره فلا شيء من الجزئيات بمعلوم .

وجواب منع الصغرى ، فانا نميز بين الجزئيات المشخصة قبل وجودها ، كتتميز الكاتب لجزئيات كلمات يريد كتبها . نعم لا تكون متميزة في الخارج ، لكن اذا كان مراده ذلك التميز لم يتحد الاوسط .

ومنهم من انكر كونه عالمأ بما لانهاية له . وحجتهم أن المعلوم متميز عن غيره ، وكل متميز عن غيره متناه ، فالمعلوم متناه ، ولانه لو لم يتناه المعلومات لم يتناه المعلوم ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : فلان العلم بكل معلوم يفاير العلم بالآخر . واما بطلان الثانى فلانه يلزم أن يكون فى ذاته علوم موجودة غير متناهية . هذا محال .

والجواب عن الاول : منع الكبرى ، فان غير المتناهى متميز عن المتناهى مع انه لا يلزم تناهيه .

وعن الثانى : نمنع الملازمة . قوله « كان العلم بكل معلوم يفاير العلم بالآخر » قلنا سنبين أن علمه تعالى ذاته ، فلا تعدد فيه اذن ، وانما يقع التعدد والتغاير فى نسب اذهاننا له الى كل معلوم ، وتلك النسب غير متناهية عندانقطاع الاعتبار ، فلا يلزم اذن تعدد علوم موجودة لذاته .

ومنهم من انكر كونه تعالى عالماً بكل معلوم . وحجتهم : انه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالماً به وكونه عالماً بكونه عالماً به وهلم جرأ ، فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية .
وجوابه ما مر قبله .

البحث العاشر : فى انه تعالى واحد

وبرهانه المعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجهين :

(احدهما) تعين واجب الوجود ان كان لانه واجب الوجود ، فأين صدق واجب الوجود صدق ذلك التعين. فواجب الوجود ليس الا ذلك الواحد المتعين وان كان لغيره كان معلولاً لذلك الغير فى وجوده فكان ممكناً . هذا خلف.

(الثانى) لو كان فى الوجود واجبا وجودا لاشتركا فى واجب الوجود ، فذلك المشترك اما أن يكون تمام ماهية كل منهما أو جزءاً منهما او خارجاً عنهما. والاول باطل لانه لا بد أن ينفصل كل واحد منهما عن الآخر بعرضى، فذلك العرضى ان لزم عن واجب الوجود فقد اختلف اللازم للمعنى الواحد . هذا محال . وان لزم عن غيره فكل منهما مفتقر فى وجوده الى غير خارجى ، فكان ممكناً . هذا خلف .

والثانى ايضاً باطل ، لانه لا بد وان ينفصل كل منهما بفصل ذاتى ، فكان كل منهما مركباً فكان ممكناً . هذا خلف .

والثالث يستلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً اما لهما او لغيرهما . وهو باطل .

واما المنقول : فاعلم ان هذه المسألة لا يتوقف اثبات السمع عليها ، فجاز اثباتها بالسمع ، والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد ، كقوله تعالى « قل هو الله احد » وقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا »^(١) وقوله « الهكم اله واحد لا اله الا هو »^(٢).

البحث الحادى عشر :

فى انه لاشىء من الصفات المعتبرة له تعالى زائدة على ذاته الابهسب اعتبار عقولنا عند مقايسته الى الغير . وبرهانه من وجهين :

(احدهما) لو كان شىء منها زائداً على ذاته فى الخارج لكان اما واجباً أو ممكنأ ، واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك . أما الملازمة : فلان كل موجود فاما واجب أو ممكن . وأما بطلان اللازم فلانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد علمت فسادة ، وان كانت ممكنة الوجود افنقرت الى مؤثر ، فمؤثرها اما تلك الذات وهو باطل ، لانه اما أن يعتبر فى مؤثرية الله تعالى فى وجود الممكنات جميع الصفات التى تنبغى له او لايعتبر ، فان اعتبرلزم تقدم ذاته بجميع صفاته على جميع صفاته وهو محال . وان لم يعتبر كانت تلك الصفات فضلا مستغناً فى تحقق صفاته الى غيره . هذا خلف .

(الثانى) اله العالم ومبدعه اما أن يكون عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة ، او عنها مع تلك الصفات . والاول باطل ، لان الذات الخالية عن هذه الصفات لاتصلح للالهية . والثانى ايضاً باطل ، لان واجب

(١) سورة الانبياء : ٢٢ .

(٢) سورة البقرة : ١٦٣ .

الوجود يصير اذن عبارة عن كثرة مجتمعة من امور موجودة ، فكان مركباً فكان ممكناً كما سبق . هذا خلف .

ولما بطل كون هذه الصفات اموراً زائدة على الذات بطل ما يفرع الخصم على ذلك ، كحكم الاشعري بكونها قديمة ، وكحكم ابي هاشم في الارادة انها حادثة موجودة لافى محل ، وكذلك حكمه بتلك الاحوال ، وارتابه الشناعة في قوله انها ليست بموجودة ولا ولا مختلفة ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه . وبالله التوفيق .

القاعدة الخامسة

(فى الافعال واقسامها واحكامها)

وفىها اركان :

الركن الاول

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى الفعل واقسامه

اما حقيقته فغنية عن التعريف ، واما اقسامه فمنه ما لاصفة له تزيد على
حدوئه كحركة النائم والساهى ، ومنه ماله ذلك .

وهو اما حسن أو قبيح، اما الحسن فاما ان لا يكون له صفة تزيد على حسنه
او تكون ، والاول هو المباح ، ويرسم بأنه ملامدح ولاذم فى احد طرفيه ،

والثانى اما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه مع العلم بحاله والتمكن منه وهو الواجب ، او يستحق المدح بفعله دون الذم بتركه اذا علم فاعله أو دل عليه وهو المندوب ، ويقابلهما المحذور والمكروه .

البحث الثانى :

الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته ، وقد يراد بهما صفة كمال او نقصان ، وهما بهذا المعنى مما يحكم العقل بهما عند الكل ، وقد يراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلق المدح والذم عاجلا والثراب والعقاب آجلا ، وهما بهذا المعنى شرعيان عند الاشعرية نظريان عند الفلاسفة ، اذ عليهما بناء مصالح هذا العالم ونظام اموره .

اما عند اهل العدل فمنهما ما يستقل العقل بدركه ومنهما ما ايس كذلك ، والاول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعة والصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وتكليف ما لا يطاق ، ومنه ما يعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، ومالا يستقل العقل بدركه فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذى بعده ، فانه لا طريق للعقل الى العلم بذلك لولا ورود الشرع .

اما الامور الضرورية فقد نهوا عليها بصورتين :

(احدهما) ان العقلاء متفقون على حسن الامور المذكورة وقبحها ، وليس ذلك من جهة الشرع فقط ، فان الكفار كالبراهمة وغيرهم مع انكارهم للشرائع يحكمون بذلك ، ولا لملائمة الطبع ومنافرته ، فان الطباع فى الخلق مختلفة ،

فكثير من الامور تنفر عنها طبع انسان ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم بهذه القضايا . فظهر انها قضايا عقلية كلية وليست نظرية والا لما حصلت لمن لا يتأهل للنظر كالعوام ، فهى اذن قضايا تضطر العقول الى الحكم بها .

(الثانية) ان العاقل اذا قيل « ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار » واستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه بحيث لا يتصور وراء كونهما صدقاً وكذباً مرجحاً آخر لاحدهما ، فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق على الكذب . وذلك لاضطرار عقله الى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته .

لا يقال : لو كان العلم بحسن هذه وقبحها ضرورياً لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهية ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة ان مقتضى البديهة لاتفاوت فيه . بيان بطلان اللازم : انا لما عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت حاصلًا بينهما بالضرورة الثانى لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا فليس بضرورى . والملازمة وبطلان اللازم يبينان .

لانا نجيب عن الاول بمنع الملازمة ، ولا نسلم ان الاوليات غير قابلة للاشد والاضعف ، فان العلم بأن الواحد نصف الاثنين اجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريين .

وعن الثانى : بمنع الملازمة ايضاً ، والاختلاف انما كان لقبول القضايا الضرورية التفاوت كما بيناه ، واما القضايا النظرية فبرهانها انه ان كان مطلق الصدق والكذب يلزمهما الحسن والقبح لكونهما صدقاً وكذباً فالصدق الضار والكذب النافع كذلك ، لكن الملزوم حق فاللازم حق . بيان الملازمة ان مطلق الصدق والكذب جزآن من الصدق الضار والكذب النافع ، وقد لزمهما الحسن والقبح

لذاتيهما فلزم ماتركب عنهما ، اذ لازم الجزء لازم للكل . واما حقبة الملزوم فقد سبق بيانها .

وأما ما يحتاج العقل فى الحكم بحسنه وقبحه الى الشرع فقالوا : لولا اختصاص كل من الحسن والقبيح بما لاجله حسن وقبيح لكان تخصيص الشارع احدهما بالحسن والاخر بالقبح ترجيحاً بلا مرجح .

احتج الخصم بأمور :

(احدها) ان من صور النزاع تكليف ما لا يطاق ، فنقول : لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى ، لكنه فعله كما فى تكليف الكافر بالايمان مع علمه بأنه لا يؤمن وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الايمان منه محالاً ، فأنتج انه غير قبيح .

(الثانى) لو قبح شىء فاما من الله وهو باطل بالاتفاق ، أو من العبد وهو ايضاً باطل ، لان ما يصدر منه يكون على سبيل الاضطرار ، لما ثبت أنه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعى ، ومع وجود الداعى يجب للفعل ، فلا يقبح من المضطر شىء .

(الثالث) ان الكذب قد يحسن اذا تضمن خلاص نبي من ظالم يريد قتله . والجواب عن الاول : لانسلم انه فعله ، واما تكليف الكافر بالايمان فلانسلم أنه مما لا يطاق . وبيانه : ان الايمان ممكن فى نفسه والكافر عالم بقدرته عليه ، فكان اذن تكليفاً بما يطاق . فأما علم الله تعالى فلانسلم انه موجب لعدم الايمان ، بل يطابق بقبح الفعل منه ، عاى معنى أنه لو فعله لدم عليه ، والخصم ينكر وجود القبيح العقلى اصلاً ويقول فيما هو قبيح عندنا لو فعله الله تعالى لما قبح منه ، فالاتفاق منه اذن لفظى . سلمناه لكن لم لا يقبح من العبد .

فأما وجوب الفعل عن الداعى فقد بينا أن ذلك لا ينافى الاختيار .

وعن الثالث من وجوه :

(أحدها) ان عندنا اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحاً مع الشعور بقبح الاقوى ، وهناك كذلك فان الكذب وان كان قبيحاً الا ان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه أقبح ، فجاز القبيح للخلاص مما هو أقبح منه .
(الثانى) لا نسلم حسن الكذب ، وانما يحسن هناك التعريض ، وان فى المعارض لمندوحة عن الكذب .

(الثالث) ان القبح وان لزم عن الكذب لكن قد يتخلف الاثر عن المؤثر لمانع .

فان قلت : على تقدير التعريض لا يقطع بكذب فى العالم ، اذ لا كذب الا ويمكن الاضمار فيه بحيث يصير صدقاً ، وكذلك على تقدير القول بتخلف الاثر ، لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه .

قلت : على الاول ان العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب ، ولا يندفع ذلك باحتمال الاضمار ، وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلف للمانع كما فى سائر الاحكام العقلية الضرورية التى لا ينشلم بالاحتمالات السوفسطائية .

البحث الثالث :

اتفق اهل العدل على أن العبد فاعل بالاختيار خلافاً للاشعرية ، وان اختلفوا فى العلم بذلك ، فالجمهور منهم على أنه نظرى وابو الحسين البصرى على أنه ضرورى ، وهو المختار .

ثم الذى ينبه على كونه ضرورياً المعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجوه :

(الاول) ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الاحسان والذم على الاساءة ، وذلك فرع كون المحسن والمسيء فاعلين .

(الثانى) انا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا ودواعينا ومنتفية عندصوارفنا ، ولا معنى للمختار الا من كان كذلك .

(الثالث) ان احدنا يزجر غيره ويعدده ويلومه ، وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلا بالضرورة .

(الرابع) ان العلم بذلك حاصل للاطفال والمجانين ، فان احدهم اذا رماه انسان بآجرة يذم الرامى دون الاجرة ، بل للبهائم فان الحمار يفر من الانسان اذا قصد اذاه دون الحائط والنخلة ، وذلك لانه قد تقرر فى فهمه قدرة الانسان على اذاه دون الجماد .

واما المنقول : فالقرآن والسنة مشحونان بنسبة الفعل الى العبد وذمه على المعصية ومدحه على الطاعة ، وذلك أشهر من أن يذكر .

أما ابوالحسن الاشعري فانه زعم أن قدرة العبد ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى وانه لا تأثير لقدرة فى مقدوره اصلا ، الا ان الله تعالى اجرى عادته بأنه متى اختار الطاعة أو المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة عليها ، والعبد متمكن من الاختيارين ، وسمي تلك المكنة كسباً . وكذلك لاصحابه مذاهب فى ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنها مشترك فى منع اختيار العبد .

حجتهم من وجوه :

(الاول) ان العبد حال الفعل اما أن يمكنه الترك أو ليس ، فان لم يمكنه فلا اختيار ، وان امكنه فاما أن لا يتوقف وجود الفعل على مرجح وهو محال ، أو يتوقف عليه فذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم فلا بد أن ينتهى الى

مرجح لا يكون من فعله دفعاً للدور أو التسلسل .

ثم ذلك المرجح اما ان لا يجب معه الفعل ، فيكون الطرفان ممكنين، فيفتقر رجحان احدهما على الاخر الى مرجح آخر ، فلا يكون المرجح الاول كافياً ، وقد فرض كذلك هذا خلف . واما أن يجب معه ، وذلك منساف للتمكن من الطرفين الذى هو معنى الاختيار .

(الثانى) لو كان العبد فاعلا لكان عالماً بتفاصيل أفعاله ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة: ان تخصيص الشيء بالايجاد والقصد اليه يستدعى تصويره وتميزه عن غيره ، ولا يكفى فى حصول الجزئى قصد كلي ، لان نسبة الكل الى الجزئيات واحدة ، فلا تخصيص لاحدهما اذن بالايجاد ، فلا بد من قصد جزئى ، وهو مشروط بالعلم الجزئى . واما بطلان اللازم : فان الانسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لاشعور له بها كحركات اجفانه وجزئيات حركاته فى طريقه الطويلة وحركات النائم والساهى .

(الثالث) لو كان العبد فاعلا مختاراً امكن ان يخالف مراده مراد الله تعالى فبتقدير أن يريد الكفر ويريد الله منه الايمان فاما أن لا يقع وهو محال ، لانه اخلاء عن النقيضين ، اويقعا معاً وهو جمع بين النقيضين ، أو يقع مراد احدهما دون الاخر وهو باطل ، لان قدرة كل من القادرين مستقلة بالتأثير فى مراده ، فليس وقوع احدهما أولى من الاخر ، واذا بطالت هذه الاقسام على ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختاراً .

والجواب عن الاول : انا لانسلم ان الفعل يتوقف على مرجح يجب معه الفعل ، وهى ارادة تتبع تصور ان فى ذلك الفعل مصلحة هو الداعى ، وذلك الداعى قد يكون ضرورياً فيكون من الله وقد يكون نظرياً فيستند الى علوم ضرورية

دفعاً للدور أو التسلسل ، لكن لانسلم أن استناد ذلك المرجح بالآخرة الى الله .
ووجوب الفعل عنه ينافى الاختيار ، فان استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة والى
الممكن نفسه وتصور العبد لامكانهما امور لاتنافى الوجوب المذكور عن الارادة .
وعن الثانى : لا نسلم بطلان اللازم ، ولا نسلم ان شيئاً من حركات العبد .
فى نومه او يقظته غير شاعر بها . نعم قد لا يكون شاعراً بشعوره بها ، وليس
كلامنا فيه .

وعن الثالث : لم لايجوز أن يقع مراد أحدهما دون الآخر ، فيقع مراد الله
تعالى . ولانسلم تساوى القدرتين بل تتفاوتان بالقوة والضعف ، والضعيف ينازع
القوى . او يقع من العبد ، لان الله تعالى لما خلقه وهياه للفعل وخلق القدرة
والعلوم التى تنتهى اليها ارادته فيه فوض اليه فعله ليستحق بطاعته الثواب
ومعصيته العقاب للذين لا يحسن فى العقل ايصال احدهما اليه باجباره عليه .
فان قلت : فيلزم ان يتخلف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وارادته مع
تحققهما .

قلت : فرق بين ارادة الله تعالى لما يفعله وبين ارادته لما يفعله العبد ، والارادة
الاولى هى التى يجب معها الفعل ، فلم قلت ان الثانية كذلك ، فأما حديث
الكسب فهو اسم بلا مسمى ، لان تلك الممكنة وذلك الاختيار ان كان من فعل
العبد فهو فاعل أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الافعال المخلوقة فيه .

البحث الرابع :

البارى تعالى لايفعل فعلا الا لامر لا يخلو فى فعله عن غرض هو الداعى
الى ذلك الفعل ، والالزم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال .

احتج الخصم بوجهين :

(احدهما) ان كل من فعل فعلا لامر كان حصول ذلك الامر أولى به من لا حصوله . كان ناقصاً بذاته مستكملاً بتلك الاولوية ، وذلك على الله تعالى محال ، وان لم يكن أولى به بل كانا على سواء امتنع الترجيح .
(الثاني) ان كل غرض يفرض فان الله تعالى قادر على ايجاده ابتداء ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً .

والجواب عن الاول : ان عنيت بكون ذلك الامر أولى به كونه أليق بحكمة وجوده ، فلم قلت ان ذلك يستلزم نقصان ذاته واستكمالها بغيره ، وان عنيت به كونه مستفيداً للكمال لولم يكن حاصلًا له لكان ناقصاً بذاته ، فلا نسلم ان الاولوية بهذا الاعتبار صادقة في حقه تعالى .

سلمناه ، لكننا معارض بما أن الخصم اثبت لله تعالى معاني كالعلم والقدرة وغيرهما ، فحصول تلك المعاني لذاته ان كان أولى به كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره وهو محال ، وان كان مساوياً بلا حصولها فلا ترجيح .

سلمناه ، لكن هذه الحجة تستلزم ان لا يقع من الله تعالى فعل اصلاً او يقع بلا مرجح ، وكلاهما محال .

وعن الثاني : ان الغرض هو الغاية من الفعل ، وايجاد الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرط فيها محال . والله الموفق .

البحث الخامس : الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

وبرهانه : انه تعالى لا داعي له الى فعل القبيح ، وكل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه . بيان الصغرى : ان علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف

له عن فعله ، والعلم به ضرورة ، ومع تحقق الصارف يمتنع الداعى لامتناع اجتماع الضدين . بيان الكبرى : ان الفعل يعتمد الداعى لا امتناع الترجيح بلامرجح ، واما انه تعالى لا يخل بواجب فلان الاخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه .

البحث السادس :

البارى تعالى مرید لجميع الطاعات غير مرید لشيء من المعاصى، خلافاً للاشعرية .

لنا : المعقول والمنقول :

اما المعقول فوجهان :

(احدهما) انه تعالى عالم بكل معلوم ، وكل من كان كذلك كان مریداً للطاعة وكارهاً للمعصية: اما الصغرى فقد سبق، واما الكبرى فلانه عالم بحسن الطاعات وما يشمل عليه من المصالح ، وعلمه بذلك هو الداعى اليها والاراده لها وعالم بتبع المعاصى وما يشتمل عليه من المفساد ، وعلمه بذلك هو الصارف عنها والكراهة لها، ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الارادة لها، لامتناع الجمع بين الضدين.

(الثانى) لو كان مریداً للمعاصى لكان على صفة نقص، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : انه على ذلك التقدير يكون مذموماً عند العقلاء العالمين بحاله ، وذمهم له مستلزم النقصان والعلم به ضرورة . وأما بطلان اللازم فبالانفاق .

واما المنقول : فمنه ما يدل على ارادة الطاعة كقوله تعالى « وما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون»^{١)} «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء»^{٢)} الآية . وجه الاستدلال ان اللام هنا للغرض الداعى الى المخلوق والامر بالعبادة وهو المعنى بارادة الطاعات .

ومنه ما يدل على كراهة المعصية كقوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق » الى قوله « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً »^{٣)} ونحوه .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

واما المعقول فوجهان :

(احدهما) انه تعالى خالق أفعال العباد بالقدرة والاختيار ، وكل من فعل فعلا كذلك فهو مریده .

(الثانى) انه كلف ابالهب بالايمان مع علمه بامتناعه منه ، والعالم بامتناع الشيء يستحيل أن يریده ، فامتنع ان يرید الايمان منه .

واما المنقول : فقوله تعالى « ولو شئنا لاتيناكل نفس هداها »^{٤)} وقوله « ولوشاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعاً »^{٥)} وقوله « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً »^{٦)} دلت هذه الايات على عدم ارادته للهدى والايمان وعلى ارادته للاضلال .

والجواب عن الاول : بمنع الصغرى ، فانا بينا أن العبد فاعل حقيقة ، فلا

(١) سورة الذاريات : ٥٦ .

(٢) سورة البينة : ٥ .

(٣) سورة الاسراء : ٣٨ .

(٤) سورة السجدة : ١٣ .

(٥) سورة يونس : ٩٩ .

(٦) سورة الانعام : ١٢٥ .

تكون افعاله مخلوقة لله تعالى .

وعن الثانى : ان وجود الايمان وان كان محالاً نظراً الى عدم ارادة ابيه لهب وعلم الله بذلك ، لكنه ليس بمحال نظراً الى ذاته وقدره القادر عليه ، فلم لايجوز ان يتعلق ارادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال .

وعن الايتين الاوليين : لم لايجوز أن يكون المراد لاتينا كل نفس هداها ولامن فى الارض على سبيل الاجاء والجبر ، وحينئذ لايدل الاستثناء نقيضاً لازمى الشرطيين على عدم ارادة مطلق الهدى والايمان من المكلفين .

وعن الثالث : انه لايلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئها حتى يلزم أن يريد الاضلال فيجعل الصدور كذلك . وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى التكليف)

وفيه ابحات :

البحث الاول : فى حقيقته

أسد ما قيل فى تعريفه أنه بعث من يجب طاعته ابتداء على مافيه مشقة مامن فعل أو ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث به او من يجب طاعته كالخاق والنبي والوالد لولده والمالك .

وقلنا « ابتداء » لان بعث الوالد لولده على الصلاة مثلا لايسمى تكليفاً لسبق بعث الله له وان سمي به مجازاً .

وشرطنا المشقة لان مالا شقة فيه كالاكل بالطبع لايسمى تكليفاً .

وشرطنا الارادة والاعلام بها لان مالا يعلم المكلف أن مكلفه أراد منه لا يكون تكليفاً .

البحث الثانى : فى حسنه ووجه حسنه

اما الاول : فلانه من فعل الله ، وقد مر انه تعالى لايفعل القبيح .
وأما الثانى : فهو أنه تعالى لما خلق العباد وهياهم للثواب والعقاب لم يكن ايصالهما اليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة، لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال والعقاب مشتملا على الاهانة والاحتقار ، وذلك فى حق غير المستحق بامتنال التكليف وعدم امتثاله محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق وقبيح عقلا من الحكيم .

البحث الثالث :

التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافاً للاشعرية .
لنا : لو لم يكلف من أكمل شرائط التكليف فيه لكان مغرياً له بالقبيح ،
واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه اذا أكمل شخص وخلق فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع أن عقله لايستقل بمعرفة كثير منهما ، فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب ليمثله وحرمة الحرام ليجتنبه لكان بخلقه فيه الشهوة للقبيح مغرياً له به .
وأما بطلان اللازم : فلان الاغراء بالقبيح قبيح بالضرورة ، ولذلك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغرى به ، فلو فعله الله تعالى لكان فاعلا للقبيح ، لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال .

فان قلت: الملازمة ممنوعة. بيانه: ان العاقل وان وجد الشهوة للقبیح والنفرة عن الحسن الا انه يعلم بالضرورة ان العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمونهم على فعل القبیح، وكفى بالمدح والذم داعياً الى فعل الحسن وصارفاً عن القبیح وحيثئذ لا يتحقق الاغراء .

قلت : المدح والذم انما يكون من العقلاء فيما يستقل عقولهم بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك وهو اكثر التكليف ، فلا يكفى المدح والذم فى الدعاء الى كل واجب والانصراف عن كل قبیح ، وحيثئذ يتحقق الاغراء . سلمناه ، ولكن كثيراً من الخلق لا يعبأ بهما وترجح شهواتهم وميولهم الطبيعية على احتفالهم بالمدح والذم ، فلا يفارقانها ، وحيثئذ يتحقق الاغراء . وبالله التوفيق.

البحث الرابع : فى شرائطه

وهو اما ان يرجع الى المكلف او المكلف به : اما الاول فثلاثة :
(الاول) كونه تعالى عالماً بصفات الافعال والالجاز التكليف بما لا يستحق عليه ثواب وهو قبیح، وبمقدار الثواب المستحق والالجاز ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظلماً ، وهو محال عليه تعالى .

(الثانى) كونه قادراً على ما يستحق من الثواب للعلة المذكورة .

(الثالث) أن يكون منزهاً عن فعل القبیح والالجاز الاخلال ببعض المستحق فيقبیح التكليف .

واما الراجع الى المكلف فثلاثة :

(احدها) قدرته على ما كلف به .

(الثانى) التمييز بينه وبين غيره .

(الثالث) تمكنه من الشرائط الخارجة من ذاته كالالات ، اذ التكليف بدون كل من هذه الامور تكليف بالمحال .
اما ما يرجع الى المكلف به فأمران : احدهما كونه ممكناً ، والثاني كونه حسناً .

البحث الخامس : فى اقسامه

وهى اعتقاد وعمل :

اما الاعتقاد فقد يكون علماً وقد يكون ظناً ، وكلاهما اما ان يستفادا من العقل أو السمع او منهما ، وقد مرت الاشارة الى ذلك .

واما العمل فعقلى وسمعى : فالعقلى كرد الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات والفضل وحسن السيرة ونحوهما من المتدوبات ، فأما السمعى فكالعبادات الخمس ونحوها مما لا يستقل العقل بدرك وجوبه ولا نديته من الاعمال الشرعية .

الركن الثانى

(فى اللطف)

وفيه بحثان :

البحث الاول : فى حقيقته ووجوبه فى الحكمة

مرادنا باللطف هو ما كان المكلف معه اقرب الى الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يبلغ حد الاجاء .

واما وجوبه فبرهانه انه لو جاز الاخلال به فى الحكمة فبتقدير أن لا يفعله

الحكيم كان مناقضاً لغرضه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه تعالى أراد من المكلف الطاعة ، فاذا علم أنه لا يختار الطاعة أو لا يكون اقرب اليها الا عند فعل يفعله به لامشقة عليه فيه ولا غضاضة وجب في الحكمة أن يفعله ، اذ لو اخل به لكشف ذلك عن عدم ارادته له ، وجرى ذلك مجرى من اراد من غيره حضور طعاه وعلم أو غلب ظنه انه لا يحضر بدون رسول ، فمتى لم يرسل عد مناقضاً لغرضه .

بيان بطلان اللازم : ان العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفهاً ، وهو ضد الحكمة ونقص ، والنقص عليه تعالى محال .

البحث الثاني : في اقسامه

اللطيف اما من فعل الله تعالى ويجب في حكمته فعله كالجنة والا عد تركه نقضاً لغرضه كما مر ، أو من فعل المكلف فاما ان يكون لطفاً في تكليف نفسه ويجب في حكمته تعالى ان يعرفه اياه ويوجهه عليه لما مر أيضاً ، فان قصر المكلف في فعله فقد أتى من قبل نفسه ، وذلك كمتابعة الرسل والاقتداء بهم أو في تكليف غيره ، ولا يجوز في الحكمة أن يكلف ذلك الغير الا مع علمه تعالى بأن ذلك اللطف لا بد أن يقع ثم كلفه بما ذلك لطف فيه لكان مناقضاً لغرضه ، وكذلك يجب في الحكمة ايجابه على فاعله كما مر ، وذلك كتبليغ الرسل للوحي .

ثم لا بد وان يشتمل على مصلحة تعود الى فاعله ، اذ ايجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود اليه ظلم ، وهو عليه محال .

الركن الرابع

(فى الالم والعوض)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى تعريفهما

اما الالم فقد سبق ، واما العوض فهو النفع المستحق الخالى عن تعظيم وتبجيل . وفصلناه بالمستحق عن التفضل ، وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ، فانه مستحق يقارنه التعظيم والاجلال .

البحث الثانى : فى اقسام الايلام

انه اما حسن او قبيح ، والثانى مختص بفعلنا والعوض فيه علينا ، والاول فاما من فعلنا وهو اما من المباح كذبح الحيوان للاكل أو من المندوب كذبحه للاضحية أو الواجب كدم النذروالكفارة، والعوض فى هذه الثلاثة على الله تعالى . واما من فعل الله ، فاما على جهة الاستحقاق كالعقاب أو الابتداء كالايلام الواصل فى الدنيا من غير استحقاق وهو حسن ، ووجه حسنه امران :

(احدهما) كونه مقابلا بعوض يزيد عليه اضعاافاً ، بحيث لو مثل العوض والالم للمؤلم وخير بين الالم مع عوضه أو العافية لاختار الاول .

(الثانى) ان يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه ، وهى اللطف اما للمؤلم او لغيره ، اما الاول فلان الايلام بدون العوض ظلم ، واما الثانى فلان الايلام مع العوض من دون غرض عبث ، وهما محالان على الله تعالى .

البحث الثالث : فى اقسام العوض

انه اما ان يكون مساوياً للالم وهو كل ما يستحق علينا ، أوأزيد وهو كل ما يستحق عليه تعالى اما بفعله او اباحته أو امره او تمكينه لغير العاقل من الحيوان بخلق الشهوة للايلام ونحوه فيه وخلق غير عاقل بقبح وحسن فيفعل .
وقال قوم من العدلية : ان العوض على الحيوان المؤذى . وقال بعضهم : انه لا عوض فى جنايتها اصلا .

وادعى من اوجب العوض فى حكمة الله تعالى الضرورة ، وحجة من اوجب العوض على المؤلم نفسه قوله صلى الله عليه وآله « يوم يقتص للجماء من القرناء » والقصاص يومئذ بأخذ العوض ، وحجة من لم يوجب عليهما عوضاً قوله صلى الله عليه وآله « جرح العجماء جبار » .

والجواب عن الاولى : لم لا يجوز ان يريد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة ، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء فى عدم القوة على دفع العدو وظلمه ومشاركة الظالم للقرناء فى القوة على ذلك .

وعن الثانية : لم لايجوز أن يريد بالجبار أنه لا يستحق به قصاص فى الدنيا ، وذلك لاینافى وجوب العوض فى حكمة الله تعالى ، اما فى افعاله فقد مر الكلام فيه ، واما الاعواض فى افعالنا فلان السلطان اذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمه العقلاء وغدوه جائراً ، وذلك على الله محال ، فوجب فى حكمته الانتصاف واخذ الاعواض . وبالله التوفيق .

القاعدة السادسة

(فى النبوات)

وفيه مقدمة واركان :

اما المقدمة

فاعلم ان الكلام فى النبوة مبني على خمس مسائل يسأل عن كل منها بكلمة مفردة ، وتلك الكلمات : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن .
فأولها قولنا « ما النبى » والبحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة فى الاصطلاح العلمى .

الثانية قولنا « هل النبى » اى هل يجب وجوده فى الحكمة ام لا .
الثالثة قولنا « لم يجب وجود النبى » ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه .

الرابعة قولنا « كيف النبي » ويبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه من الصفات التي بها يتم النبوة .

الخامسة قولنا « من النبي » ويبحث فيها عن تعيينه .
وسنذكر الارقان على هذا الترتيب انشاء الله تعالى .

الركن الاول

(في ماهيته ووجوده وعلته الغائية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : في تعريفه

انه الانسان المأمور من السماء باصلاح احوال الناس في معاشهم ومعادهم العالم بكيفية ذلك ، المستغنى في علومه ، وأمره من السماء لاعن واسطة البشر ، المقترنة دعواه للنبوة بأمر خارقة للعادة .

واحترزنا بقولنا « المستغنى » مع تمام القيد عن الامام ، فانه وان كان عالماً ومأموراً من السماء باصلاح الخلق لكن بواسطة النبي .
وقيد الامر من السماء هو العمدة في خواص النبوة .

البحث الثاني : في وجوده وغايته

وجود النبي ضروري في بقاء نوع الانسان واصلاح احواله في معاشه ومعاده ، وكل ما كان ضرورياً في ذلك فهو واجب في الحكمة الالهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الالهية .

بيان الصغرى : انه لما كان الانسان يفارق سائر الحيوان فى أنه لو انفرد
لايستقل وحده شخصاً بتحصيل معاشه وبتولى تدبيره امره من غير مشاركة ومعاونة
على ضروريات حاجته ، بل لابد له من شخص واشخاص اخر من ابناء نوعه
يكون كل منهم مكفياً بصاحبه . ونظيره كأن يخبز هذا لذلك ويخيط ذاك لهذا
الى غير ذلك ، استلزم هذه الضرورات وجود الاجتماع بين اشخاص الانسان
والتشارك بينهم ، واستلزم التشارك وجود المعاملة فى العناية والحكمة الالهية
وجود سنة عادلة يرجع اليها فيها ، اذ لو ترك الناس وأراؤهم فى ذلك لاختلفوا
اذ كان كل منهم يرى ماله عدلا وما لغيره عليه ظلماً ، وذلك مستلزم للتنازع
والتقاتل وفناء النوع .

ثم لابد لتلك السنة من سان عادل بشرى ليتمكن من مخاطبة الناس بتلك
السنة والزامهم بها ، ولابد ان تكون تلك السنة بوحى من السماء مقرونة دعواه
الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم ، والالكان فى قدرة غيره الاتيان
بمثلها ، فكانت مظنة المعارضة والمخالفة فلم يقبل .

ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالانسان انبات الشعر على أشعار
عينيه مثلاً وحاجبيه وغير ذلك من الامور التى ليست ضرورية فى بقائه وصلاح
حاله ، فبالاولى ان يقتضى وجود مثل هذا الانسان الموصوف ، فاذن وجوده
ضرورى فى بقاء نوع الانسان .

واما الكبرى : فلان بقاء نوع الانسان لغاية تكليفه وبلوغه كماله لما كان
واجباً فى الحكمة الالهية ان يكون ، وكان من ضرورة ذلك وشرائطه وجود
النسبى كان وجوده واجباً ان لا يكون ، لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به كان
واجباً .

وبعبارة اخرى : وجود النبى شرط فى وجود التكليف بالسمعيات ، وكل ماكان كذلك كان واجباً ، فوجود النبى واجب . اما الصغرى فظاهرة ، واما الكبرى فلان التكليف واجب فى الحكمة على مامر فلولم يجب شرطه لجاز الاخلال به ، فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى ، وقد بينا انه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ، وقد بان مما ذكرناه الغاية من وجوده .

البحث الثالث :

انكرت البراهمة بعثة الانبياء ، وزعموا انه لافائدة فيها ، لان النبى اما ان يأتى بما يوافق العقل او بما يخالفه ، فان كان الاول ففى العقل به غنية عنه ، وان كان الثانى قبح اتباعه ، لان اتباع ما يخالف العقل قبيح فى العقل .

الجواب : لانسلم انه اذا اتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه ، اذ ليس كل ما يوافق العقل يجب ان يكون عالماً او مستقلاً بادراكه ، بل جاز ان يكون عالماً به على الجملة ، ويجب البعثة لتعريفنا ذلك مفصلاً . وهذا كما يعلم المريض على سبيل الجملة ان كل ما ينفعه يجب تناوله وكل ما يضره يجب اجتنابه وان لم يعلم تفصيل الضر والنافع ، فاذا عرفه الطبيب ان شيئاً معيناً ينفعه او يضره لم يكن ذلك مخالفاً لعلمه الجملى بل موافقاً بتفصيله ، مع انه ليس فى عقله غنية عنه .

الركن الثانى

(فيما ينبغى له من الصفات)

وفيه ابحات :

البحث الاول : العصمة

صفة للانسان يمتنع بسببها من فعل المعاصى ولا يمتنع منه بدونها .
وعندنا : ان النبى معصوم عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً من حين
الطفولية الى آخر العمر .

وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب عن الانبياء .
وجوزت المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلق بالفتوى دون
الكبائر .

ثم منهم من جوزها سهواً فقط وهو مذهب الاشعرية .
فأما ما يتعلق بأداء الشريعة فأجمعوا على انه لايجوز عليهم فيه التحريف
والخيانة لا عمداً ولا سهواً ، وكذلك أجمعوا على ان وقت العصمة هو وقت
النبوّة دون ما قبله .

لنا وجوه :

(احدها) ان غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق الى مصالحهم وحثهم
بالبشارة والنذارة واقامة الحجة عليهم بذلك لقوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »^(١) فلو لم يجب فى حكمته عصمة

(١) سورة النساء : ١٦٥ .

النبي لناقض غرضه من بعثه وارساله ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . فعصمة النبي واجبة في الحكمة .

اما الملازمة : فلان بتقدير وقوع المعصية منه جاز أن يأمرهم بما هو مفسدة لهم وينهاهم عما هو مصلحة لهم ، وذلك مستلزم لاغوائهم واخلاقهم ، فكان في بعثه غير معصوم مناقضة للغرض من بعثه .

واما بطلان اللازم : فلان مناقضة الغرض يستلزم السفه والعبث ، وهما محالان على الحكيم كما تقدم في باب اللطف .

(الثاني) لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة او ترك المصلحة الواجبة ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتفاء عما نهاها عنه لقوله تعالى « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »^(١) ، فتقدير أن يجوز المعصية عليه جاز أن يوجب علينا ما هو محرم ويحرم علينا ما هو واجب ، ويجب علينا اتباعه في ذلك .

واما بطلان اللازم: فلان امر الحكيم لنا باتباعه مطلقاً يستلزم امره لنا بفعل القبيح اذن ، لكن الامر بالقبيح قبيح ممتنع عليه تعالى .

(الثالث) لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا تقبل شهاداتهم ، لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا »^(٢) لكن اللازم باطل لانها اذا لم تقبل في محقرات الامور فكان اولى أن لا تقبل في الاديان الباقية الى يوم القيامة .

(١) سورة الحشر : ٧ .

(٢) سورة الحجرات : ٦ .

واعلم ان الوجه الاول كما يدل على عصمة النبی فهو ايضاً يدل على عصمة
الرسول من الملائكة .

البحث الثاني :

ينبغي ان يكون منزهاً عن كل امر تنفر عن قبوله ، اما في خلقه كالرذائل
النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها ، او في خلقه كالجذام
والبرص ، او في نسبه كالزنا ودناءة الاباء ، لان جميع هذه الامور صارف عن
قبول قوله والنظر في معجزته ، فكانت طهارته عنها من الالطاف التي فيها تقرب
الخلق الى طاعته واستمالة قلوبهم اليه .

البحث الثالث :

قد بينا انه يجب ان يكون له شواهد بدعواه لغرض تصديقه ، وتسمى
معجزات .

والمعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعذر في جنسه
او صفته .

وقلنا « الخارق » لان المعتاد وان كان قد يكون متعذراً كطلوع الشمس من
المشرق الا انه ليس بدليل على النبوة .

واحترزنا « بالمطابق للدعوى » عما لا يطابق ، كما اذا ادعى من المعجز انه
يثير ماء بثر ففاض ماؤها ، فان ذلك خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم
مطابقته للدعوى .

وقلنا « المتعذر في جنسه أو صفته » لان المعجز من فعل الله تعالى ولا يقطع

بكونه من فعله الا اذا كان متعذراً من غيره ، اما فى جنسه كخلق الحياة او فى صفته كالحركة الى السماء .

الركن الثالث

(فى تعيين الرسول عليه السلام)

وفيه ابحات :

البحث الاول :

محمد رسول الله حقاً ، وبرهانه انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده موافقاً لدعواه ، وكل من كان كذلك كان نبياً حقاً ، فمحمد نبي حق .
اما الصغرى فادعاء النبوة منه معلوم بالتواتر ، وأما ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه فمن وجوه :

(احدها) انه ظهر عليه القرآن كذلك ، والقرآن معجز .

اما ظهور القرآن عليه بالتواتر ، واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به العرب الذين هم اهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الاتيان بمثله فكان معجزاً .
اما انه تحداهم بالقرآن فلانه بلغ امر ربه فى قوله تعالى « قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »^(١) فلما لم يأتوا بذلك قال « قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين »^(٢) فلما لم يأتوا قال « قل لئن اجتمعت

(١) سورة هود : ١٣ .

(٢) سورة يونس : ٣٨ .

الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله «^(١) الآية . وهو معلوم بالتواتر ايضاً .

واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنه الى قتل انفسهم واتلاف اموالهم فى محاربته واطفاء مقالته ، لكن اللزوم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : ان غرضهم الاكثر من محاربته ليس الا دفع مقالته ، وقد كان الاتيان بمثل القرآن لو امكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم فى الفصاحة والبلاغة كافياً فى دفعه واسكانه ، فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها الى الاشق الذى هو قتل النفوس فى الحرب ، والعلم به ضروري .
واما بطلان اللزوم : فظاهر .

واما انهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزاً فلصدق حد المعجز حينئذ عليه ، واما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر ايضاً .

(الثانى) لو سلمنا ان القرآن لم يبلغ الى حد الاعجاز الا انه لا نزاع فى كونه كتاباً شريفاً بالغاً فى الفصاحة والاشتمال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الالهية وعلوم الاخلاق وعلم السلوك الى الله تعالى وعلم احوال القرون الماضية .

ثم ان محمداً عليه السلام نشأ فى مكة ، وهى خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقية ، ولم يسافر الا مرتين فى مدة قليلة ، وعلم من حاله فى سفره وحضره أنه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد ، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة ، ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف على لسانه

وذلك معجزة قاهرة ظاهرة ، اذ ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بوحي من الله والهام والعلم به ضرورى .

(الثالث) انه عليه السلام نقلت عنه معجزات كثيرة : كتبوع الماء من بين اصابعه ، وتسبيح الحصى فى كفه ، وحنين الجذع اليه ، وانشقاق القمر ، واقبال الشجر ، واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شعباً فى مواضع ، ونحو ذلك مما دونه العلماء ورووا أنه ألف معجزة . فهذه المعجزات وان كان كل واحد منها مروباً بطريق الاحاد الا انا نعلم بالضرورة أنها ليست بأسرها كذباً ، بل لابد ان يصدق بعضها ، واياها صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه . وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوى كشجاعة علي عليه السلام وسخاوة حاتم .

واما بيان كبرى القياس الاول فمن وجوه :

(الاول) ان ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارناً لدعواه وموافقاً لها لما كان من خواص النبى كان كل من اتصف به نبياً ، فلما اتصف به محمد عليه السلام علمنا كونه كذلك .

(الثانى) انه لو كان كاذباً فيما ادعاه من النبوة لما جاز أن يخلق الله تعالى المعجز على يديه مقارناً لدعواه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: ان العقل يضطر عند مشاهدة المعجز مقروناً بدعوى المدعى الى تصديقه ، فلو كان كاذباً لكان تعالى قد صدق الكاذب ، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق واغرائهم بالقبيح ، وهو غير جائز على الله ، فثبت انه لو كان كاذباً لما جاز اظهار المعجز على يده .

واما بطلان اللازم : فلما مر .

(الثالث) دعوى الضرورة ، ونبؤا على ذلك بأن قالوا ان الملك العظيم اذا حضر فى المحفل العظيم فقام واحد وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقاً فى كلامى فخالف عادتك وقم عن سريرك ، فاذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقاً فى دعواه، فكذلك حال محمد عليه السلام فى دعواه النبوة واطهار الله تعالى الامر الخارق للعادة على يديه عقيب دعواه .

لا يقال : لانسلم ان شيئاً مما ذكرتموه معجز ، ولا نسلم انه من فعل الله، ولم لايجوز أن يكون لنفس هذا الانسان او لبدنه خاصية لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه احد غيره .

سلمناه، لكن لم لايجوز أن يكون اعانه عليه بعض الجن والشياطين ، كما يقال ان الجن يدخل فى بدن المصروع ، وحينئذ يكون كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل .

سلمناه ، لكن لم لايجوز أن ينسب ذلك الى بعض الكواكب او الملائكة المجردة او ابليس اما بالاستقلال او بالاعداد له والمعونة على فعل ذلك .

سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى ، لكن لم قلتم انه فعلها لغرض التصديق ، ولم لايجوز أن يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة متباعدة .

سلمناه ، لكنه لعله خلقها معجزة لنبي آخر فى بعض أطراف العالم أو لملك او كرامة لواحد من جن البر أو البحر .

سلمناه ، لكن لعله خلقها على يده مع كونه كاذباً حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة ، فيستحق بسببها الثواب العظيم .

لانا نجيب عن الاحتمالات الاولى انه عليه السلام ادعى كون هذه المعجزات

قد فعلها الله تعالى على يديه تصديقاً لدعواه الرسالة من عنده ، فلو كان شئ منها من فعل غيره لالغرض تصديقه لكان كاذباً فيما ادعاه . وكان الله تعالى قد مكّنه مما يروج به كذبه ومكّن غيره من مساعدته على ذلك ، فيكون مصدقاً للكاذب لكن تصديق الكاذب مستلزم لاضلال الخلق وافسادهم وهو قبيح عقلاً، فيمتنع عليه. وعن الاحتمالات العائدة الى الله تعالى انه تعالى لما خلقها على يديه عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة .

واذا ثبت انه صلى الله عليه وآله نبي حق وجب ان يكون موصوفاً بسائر خواص النبوة ولو ازمها من العصمة والبراءة عن وجوه النقائص المنفرة عنه.

البحث الثاني :

اختلف المتكلمون في سبب اعجاز القرآن :

فذهب اكثر المعتزلة الى ان سببه فصاحته البالغة .

وذهب الجويني الى انه الفصاحة والاسلوب ، ولذلك كان في شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون اسلوبه ، وكان في كلامهم ما اسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة .

وذهب المرتضى رحمه الله الى ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته ، وهذا الصرف يحتمل أن يكون لسلب قدرهم ، ويحتمل ان يكون لسلب دواعيهم ويحتمل أن يكون لسلب العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة . ونقل عنه انه اختار هذا الاحتمال الاخير .

والحق أن وجه الاعجاز هو مجموع الامور الثلاثة ، وهي الفصاحة البالغة

والاسلوب والاشتمال على العلوم الشريفة . فأما كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة ، واما الاسلوب فنادر وممكن عند التكلف ، وقلماً يمكن اجتماعهما لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة .

واما العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود الى علم التوحيد وعلم الاخلاق والسياسات وكيفية السلوك الى الله وعلم احوال القرون الماضية، وربما وجد في كلام بعض حكمائهم كفس بن ساعدة ونحوه ممن قرأ الكتب الالهية السابقة شيء من تلك العلوم ، فيكون ذلك منه على سبيل النقل ، ومع ذلك فلا يوجد معه اسلوب القرآن وفصاحته .

والحاصل : ان كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبتة له في الاسلوب ابعد . وأما في العلوم والمقاصد التي اشتملت عليها فأشد بعداً ، فان للقرآن باطناً وظاهراً كما قال صلى الله عليه وآله « ان للقرآن ظهراً وبطناً وهدى ومطعماً فأخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده » .

وفيه آيات كثيرة بشرت وانذرت بحوادث مستقبله ، وذلك مما لا يفي به القوة البشرية لا بتأييد ووحى الهى، فتكون تلك ممتنعة في كلامهم فضلاً ان يعبروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته واسلوبه . وبالله التوفيق .

البحث الثالث :

نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله مبنية على جواز النسخ ، ومن اليهود من منع منه عقلاً وسمعاً ، ومنهم من اجازه عقلاً وسمعاً ، ومنهم من اجازه عقلاً ومنع منه سمعاً .

لنا في جوازه عقلاً وسمعاً وجوه :

(احدها) انه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمر ذلك الحكم ودام .

ثم ان التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة على مامر ، ولا يمتنع ان يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر ، وجواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه، والالكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفاً بالقيح الممتنع على الله تعالى .

(الثاني) انا قد دللنا على صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ، ولا شك ان شريعته مستلزمة لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة ، فقد ثبت وجود النسخ ، وهو مستلزم لجوازه .

(الثالث) انه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الاخ بالاخت ، ثم رفع ذلك الحكم .

وحجة من منع منه عقلا انه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله تعالى .

وحجة المانعين منه سمعاً ماروي عن موسى عليه السلام انه قال : تمسكوا بالسبت ابدأ . وقوله : شريعتي لا تنسخ .

وجواب الاول : لانسلم انه مستلزم للبداء ، لان البداء يستلزم اتحاد الوقت والفعل والمكلف ووجه التكليف ، وظاهر أن النسخ ليس كذلك ، لعدم بعض الشرائط .

وعن الثاني : لا نسلم صحة الخبر .

سلمناه ، لكن لا يفيد اليقين ، لجواز أن يريد بقوله « أبدأ » المدة الطويلة

أو الممكنة لوجود مخصص .

سلمناه ، لكن لعل فيه اضماراً ، وهو قوله « ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه » لكن استغنى عن اظهاره للعلم به ، أو نطق به ولم ينقل الينا . سلمناه ، لكن قد علمت ان الدليل النقلى لا يفيد اليقين الا اذا لم يقم الدليل العقلى فى معارضته ، وههنا قد قام الدليل العقلى الدال على نبوة محمد عليه السلام معارضاً لما ذكرتم ، فيسقط الاستدلال به على العموم . وبالله التوفيق .

البحث الرابع :

محمد عليه السلام افضل الانبياء ، ويدل عليه المعقول والمنقول :
أما المعقول فهو انه صلى الله عليه وآله اكثر فيضاً للعلوم وأعم نوراً من سائر الانبياء ، فوجب أن يكون افضل .
أما الاول : فلان شريعته بلغت اكثر بلاد العالم وانتشرت فى اطراف الارض ، بخلاف سائر الانبياء ، فان دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بنى اسرائيل وهم بالنسبة الى امة محمد عليه السلام فى غاية القلة . واما عيسى عليه السلام فالدعوة الحققة التى جاء بها لم تبق البتة ، وأما ما فى أيدي النصارى مما يدعونه شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح والاستقراء بحقيقته ، فوجب ان لا يكون شريعة له .

واما المنقول : فالقرآن والخبر :

اما القرآن فقوله تعالى بعد ذكر النبيين « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »^(١) امره ان يقتدى بهم بأسرهم ، فوجب ان يأتى بكل ما اتوا به ، فوجب ان يحصل على مثل كمالات جميعهم ، فيكون افضل من كل واحد منهم .

(١) سورة الانعام : ٩٠ .

واما الخبر فقوله عليه السلام : آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة .
فكان عليه السلام مقدم ولده عند الله تعالى وافضلهم ، وهو المطلوب .

البحث الخامس :

ان محمداً عليه السلام لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة تختص بأحد
من الانبياء السابقين ، لان الشرائع التى كانت قبل عيسى عليه السلام كانت منسوخة
بشريعة عيسى ، واما شريعة عيسى فأكثر الناقلين لها كانوا كفاراً بطريق القول
بالتثليث والحلول والاتحاد ، والسالمون من هذه الاعتقادات لو وجدوا كانوا
على غاية من القلة ، فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بقولهم .

فأما الامور الكلية والقواعد الحقيقية التى اتفقت الانبياء على القول بها
وشهدت البراهين العقلية بصحتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغى
له من الصفات والافعال والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق
فقد كان عليه السلام متعبداً بها ، واليه الاشارة بقوله تعالى « قل اننى هدانى ربى
الى صراط مستقيم * ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً »^(١) الآية ، ونحوها من الايات .
الا ان تعبدته بتلك لا من حيث انهم كانوا متعبدين بها ، بل لانها فى أنفسها
كمالات واجب اعتقادها والاستكمال بها .

البحث السادس :

انه عليه السلام مبعوث الى جميع الخلق ، خلافاً لبعض اليهود فانهم زعموا
أنه مبعوث الى العرب خاصة .

لنا : انهم سلموا كونه نبياً فوجب كونه معصوماً ، وقد أخبرنا بالتواتر انه

(١) سورة الانعام : ١٦١ .

ادعى الرسالة الى جميع الخلق ، فلو كان كاذباً لم يكن معصوماً . هذا خلف .
وان كان صادقاً لزم بطلان قولهم .

البحث السابع :

لما ثبت كونه نبياً حقاً وجب ان يكون كل ما اخبر به صادقاً من القول بالاسراء
والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما أخبر عنه من احوال
القيامة ، لانها بأسرها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد أخبر
الصادق عنها ، فوجب القول بصحتها .

فان وقع فيها تشكك لبعض الاذهان فسيبه الجهل بكيفية وقوع تلك الامور
المخبر عنها وكونها على أي وجه هي . وبالله التوفيق .

البحث الثامن :

في الطريق الى معرفة شرعه لمن بعده صلى الله عليه وآله . اما عندنا فالطريق
الى ذلك قول الامام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حق من يحضره .
واما في حق من نأى عنه فأصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبي والائمة
عليهم السلام ، وأما الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والاجماع والاجتهاد
في بعضها .

واما عند من لم يقل بعصمة الامام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من
الطرق التي ذكرناها . وبالله التوفيق .

القاعدة السابعة

(فى المعاد)

وفىها مقدمة واركان :

اما المقدمة

فنقول : الذى يشير اليه كل انسان بقوله « انا » اما أن يكون جسماً او جسمانياً او لاجسماً ولا جسمانياً او مركباً من هذه الاقسام ، والى كل واحد منها ذهبت فرقة من الناس :

اما القائلون بأنه جسم فهو مذهب طوائف ، ولهم فى تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة ، واشهر مذاهب المتكلمين فى ذلك مذهبان :

(احدهما) قول المشائخ كابى على وابى هاشم ، وهو انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس .

(والثانى) قول اكثر المحققين من المتكلمين واختيار ابي الحسين البصرى وهو انه فى هذا البدن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير أن ينطرق اليها شىء من التغيرات بالزيادة والنقصان ، وفيه اجزاء عارضة تبعية تزيد وتنقص ، فالانسان المشار اليه بقوله « انا » هو عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية دون الفاضلة .

واما القائلون بأنه جسمانى : فمنهم من قال هو عبارة عن الحياة ، ومنهم من قال عبارة عن التخطيط والشكل ، الى غير ذلك .

واما القائلون بأنه ليس بجسم ولا بجسمانى فهم جمهور الفلاسفة ، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد والمفيد من الامامية ، ومن المتأخرين الغزالى وابو القاسم الراغب .

والمختار انه عبارة عن اجزاء اصلية باقية من أول العمر الى آخره .

لنا : انه اما ان يكون جسماً غير ما ذكرنا او عرضاً أو لاجسماً ولا عرضاً او مركباً من هذه الاقسام ، والاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة ، فتعين الاول .

انما قلنا انه يستحيل ان يكون عرضاً لانه اما ان لا يكون عبارة عن نفس الحياة او ما هو مشروط بها او يكون ، والاول باطل بالضرورة والاتفاق ، واما الثانى فلانه لو كان عبارة عن احدهما لزم من عدم الحياة ان لا يصل الى مستحق ثواب ولا عقاب ، لكن اللازم قبيح غير جائز فى الحكمة فيمتنع ملزومه . واما الملازمة : فلما سنيين من امتناع اعادة المعدوم .

وانما قلنا انه يستحيل أن يكون لاجسماً ولا عرضاً لانه يكون حادثاً ، لما دللنا على أن كل ممكن محدث ، وقد ثبت فى اصول الفلاسفة ان كل حادث فهو مشروط بمادة أو ما يقوم مقامها ، وثبت أن هذا الجوهر عندهم مشروط

الحدوث بحدوث البدن ، وثبت ان هذا البدن يعدم ، فوجب ان يعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه . وسنبين ان المعدوم لا يعاد ، فلو كان الانسان عبارة عن هذا الجوهر لوجب ان يمتنع عوده على تقدير عدمه ، فوجب ان لا يصل الثواب والعقاب الى مستحقهما ، وهو غير جائز من الحكيم . وسنؤكد ذلك بالكلام على ادلتهم في اثباته وبقائه .

وبمثل هذا البيان بطل ان يكون الانسان عبارة عما تتركب من هذه الاقسام لعدم المركب لعدم جزء وامتناع اعادة المعدوم .

واذا بطلت الاقسام الثلاثة بقي ان يكون جسماً ، ومحال ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه ايضاً ، لان كل عاقل يعلم بالبديهة ان بدنسه زمان الشيخوخة غيره زمان الصغر ، وذلك لان البدن ينتقل من الهزال الى السمن ويتحلل بسائر انواع التحللات ، فلو كان الانسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كل يوم أن يخرج الانسان عن كونه انساناً ويحدث مثله ، وذلك جهالة . واذا بطل ذلك بقي ان يكون عبارة عن اجزاء فيه أصلية باقية من أول العمر الى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير والعدم ، لما بيناه وهو المطلوب .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اكثر العالم متفقون على القول بالمعاد ، وهو اما ان يكون جسمانياً فقط وهو قول اكثر المتكلمين ، او روحانياً فقط وهو قول كثير من الفلاسفة الالهيين ، او جسمانياً وروحانياً وهو قول كثير من المحققين . وانكره الطبيعيون من قدماء الفلاسفة . ونقل عن جالينوس التوقف ، فانه قال لم يظهر لي أن النفس غير المزاج ، فتقدير أن يكون الانسان عبارة عن المزاج - وهو مما يعدم بالموت - فيمتنع اعادته ، وبتقدير أن يكون امراً وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد فناء المزاج كان المعاد ممكناً ، فلذلك توقف .

الركن الاول

(فى المعاد الجسمانى)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : انه جائز عقلا

وجوازه مبنى على مقدمات :

(احدها) اثبات الجوهر الفرد ، لان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية فى البدن يكون اعادتها بجمعها بعد تشذيبها وتفرقها ، وقد دللنا على وجوده .
(الثانية) اثبات الخلاء ، لان احياز اجسام العالم لو كانت ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء الى بعض عند التأليف والاعادة بعد تشذيبها وتفرقها ، وبرهان ذلك ان نقول : ان كان الجوهر الفرد حقاً فالخلاء حق ، لكن الملزوم حتى فاللازم مثله .

بيان الملازمة : انه لو كان العالم ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد

إذا انتقل من حيزه الى حيز جوهر آخر فذلك الآخر اما أن ينتقل الى حيز الاول او الى حيز جوهر ثالث ، والاول باطل لان انتقال كل منهما الى حيز الآخر يصير مشروطاً بانتقال الآخر الى حيزه ، فيكون حركة كل منهما مشروطة بما هو مشروط بها ، فيكون شرطاً في نفسها هذا محال . والثاني ايضاً باطل ، لان الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني ، فأما ان يلزم كون الشيء شرطاً في نفسه او أن يدافع الجواهر بعضها بعضاً الى نهاية اجسام العالم ، فيلزم من حركة البقعة في الهواء والسمكة في عمق الماء ان تتحرك كرة العالم بأسرها ، وهو باطل بالبدئية . واما حقبة الملزوم فقد سبق بيانها .

حجة الخصم في نفى الخلاء : لو كان الخلاء موجوداً لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان او لا تقع ، والقسمان باطلان ، فوجود الخلاء باطل .

امّا الملازمة فظاهرة ، واما بطلان القسم الاول فلانا نعلم بالضرورة ان المتحرك فيه كلما كان أدق كانت الحركة فيه أسرع ، وبالعكس . ونسبة الرقعة الى الغلظ كنسبة السرعة الى البطء ، فلو فرضنا ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رفته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الماء لكانت الحركة مع العائق كهي لامع العائق . هذا محال . وأما بطلان الثاني: فلان كل حركة فعلية مسافة، فتكون الحركة الى نصفها سابقة على الحركة الى كلها ، والسبق والتأخر من لواحق الزمان ، وكل حركة واقعة في زمان .

والجواب : لانسلم وجود ملاء نسبة رفته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء حتى تكون الحركة مع العائق فيه كهي لامع العائق . وبيانه: ان الحركة تستدعي لذاتها قدراً معيناً من الزمان بناء على القول بالجواهر الفرد . ثم لا بد لها من قدر آخر بسبب المعاق في الملاء الرقيق ،

فيستحيل ان تتساوى نسبتها مع ذلك القدر الى الماء نسبة الحركة فى الخلاه الى الحركة فى الماء .وبالله التوفيق .

(الثالثة) اثبات كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات .

(الرابعة) كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات الكلية والجزئية ليميز بين الاجزاء الاصلية لزيد ولعمرو والفاضلة فيهما ويرد كل اصل الى بدن صاحبه ، وهاتان المقدمتان قد بينا صحتهما .

واذا ثبتت هذه المقدمات ظهر أن تلك الاجزاء التى تفرقت يمكن تجميعها بعينها كما كانت ، وهو مرادنا بجواز المعاد الجسمانى ، والى هذا اشار القرآن الكريم بقوله « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده » الى قوله « العزيز الحكيم »^{١)} استلزم ذلك كمال قدرته تعالى وكون الاعادة ممكنة والا لما تعلقت بها القدرة ودل قوله « وهو العزيز الحكيم » على كمال علمه تعالى وقدرته .

اما المنكرون للمعاد الجسمانى من الفلاسفة فقد احتجوا بوجوه :

(احدها) لو صح حشر الاجسام لصحت اعادة المعدوم بعينه ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : ان الانسان ليس عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية فقط ، لانها اذا تفرقت وصارت تراباً من غير حياة ولا مزاج فان كل احد يعلم ان ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل انما تكون تلك الاجزاء هى زيد اذا تألفت على وجه مخصوص وقامت بها حياة وعلم وقدرة ، واذا كان كذلك فعند تفرق تلك الاجزاء تزول تلك الصفات وتنفى ، وحينئذ تبطل ماهية زيد من حيث أنه ذلك الشخص المعين ، فحينئذ لاتصح اعادته من حيث هو كذلك الاباعادة اعراضه التى زالت وفنيت ، وذلك يستلزم صحة اعادة المعدوم . واما بطلان

اللازم فلما سيأتى انشاء الله تعالى .

(الثانى) انه اذا اغتذى انسان بانسان آخر حتى صارت اجزاء المأكول اجزاء من المغتذى فيوم القيامة لابد ان ترد تلك الاجزاء الى بدن احد الشخصين فيضيع الآخر ، فعلمنا بطلان حشر الاجساد .

(الثالث) انه تعالى اذا أعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التى كانت موجودة وقت الموت او جملة الاجزاء التى كانت فى مدة الحياة، والاول يقتضى ان يعاد الاعمى والمجدوم والاقطع على تلك الصور وهو باطل بالاتفاق ، والثانى باطل لان المسلم اذا كان سميئاً ثم كفر فهزل يلزم ان تعذب الاجزاء التى كانت موصوفة بصفة الاسلام ، وكذلك لو كان كافراً سميئاً ثم اسلم وهزل يلزم ائصال الثواب الى الاجزاء الكافرة ، وذلك ظلم وهو غير جائز من الحكيم .

والجواب عن الاول : لم لا يجوز أن يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية فى هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لايجوز عليها التبدل والتغير، وهى التى ينسب اليها الطاعة والمعصية ، ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء وتبقى على حالها وعند الاعادة تؤلف وتضم معها اجزاء اخر زائدة ويوصل اليها الثواب والمعاقب . وعلى هذا يكون المثاب والمعاقب فى القيامة عين من كان مطيعاً وعاصياً فى الدنيا .

وعن الثانى : انا بينا ان المعتبر فى الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة ، فالاجزاء الاصلية لكل بدن تكون فاضلة فى غيره .

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث ، لان المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب ليس الا تلك الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره ، فأما الاجزاء الزائدة المتبدلة بالسمن والهزال فلا عبرة بها .

البحث الثانى : فى الطريق الى القطع بوقوع المعاد الجسمانى

ويدل عليه المنقول والمعقول :

اما المنقول فاعلم انه قد ثبت بالنقل المتواتر عن الانبياء عليهم السلام العلم بوقوعه ، فوجب القطع بذلك ، لان الصادق اذا أخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به .

فان قلت : لم لا يجوز أن يقال ان الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الجسمانى ليحصل به نظام العالم ، لان معرفة المعاد الروحانى موقوفة على معرفة النفس المجردة وأحوالها المعقولة ، وذلك امر لا يتصوره العوام والنساء ، فلو خوطبوا به لم يتصوروه ولم يصدقوا به ، فلم ينتفعوا ولم يحصل ما هو مقصود الشارع من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد ، فانى لهم بالمعاد الجسمانى الظاهر لانه المتصور لهم ، كما فعل ذلك فى تفهيمهم للصانع حيث اتى بالظواهر المشعرة بالجسمية والجهة للمبدأ . ثم ان من كان قوى العقل عرف انه لا بد من تأويل هذه الظواهر ، كما انه لا بد من تأويل تلك .

والجواب: ان التأويل انما يصار اليه اذا لم يكن الحمل على الظاهر جائزاً كما فى الظواهر المشعرة لجسمية الصانع ، وأما عند جوازه كما فى المعاد فالظاهر اولى .

وايضاً فانما يصار الى التأويل ان لو كان احتمالاه قائماً ، ولما علمنا بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله انه كان مثبتاً للمعاد الجسمانى مكفراً لمن انكره لاجرم لم يبق للتأويل فيه مجال .

واما المعقول فمن وجهين :

(احدهما) لولم يكن الحشر والنشر حقاً لبطل الثواب والعقاب المستحقان بالطاعة والمعصية والاحسان والاساءة ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك .
 بيان الملازمة : انما نرى المطيع والعاصى يدر كهما الموت من غير أن يصل الى احد منهما ما يستحقه من ثواب او عقاب ، فان لم يحشرا ليوصل اليهما ذلك المستحق لزم بطلانه اصلا .

واما بطلان اللازم : فلان ذلك ظلم وتبعة لايجوز ان على الصانع الحكيم ، وقد اكده الله تعالى هذه الحجة بآيات من القرآن ، كقوله تعالى « ان الساعة آتية اكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى »^(١) وقوله تعالى « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا » الى قوله « كالفجار »^(٢).

(الثانى) ان يقال : انه تعالى خلق الخلق اما للراحة او للتعب والالم اولا لواحد منهما ، والثانى باطل لقبحه وامتناعه من الغنى الحكيم الرحيم ، والثالث باطل لكونه سفهاً وعبثاً يمتنع من الحكيم ايضاً ، فبقى ان يقال انما خلقهم للراحة وهى اما ان تصل اليهم فى الدنيا ، وهو باطل لان كل ما يعتقد فى الدنيا لذة فانما هو دفع للالم ، كالذى يظن من لذة الاكل فانما هو دفع أَلَم الجوع ، فلذلك فانما ألدلقة تؤكل هى الاولى لشدة أَلَم الجوع هناك ، وكل لقمة تأخرت فهى اقل لذة لضعف أَلَم الجوع هناك ، وكذلك سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم . وبتقدير أن يحصل فى هذا العالم لذة فانها قليلة والغالب اما الالام او دفعها ، وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران الالام والمكروهات لاجل الفوز بذرة من اللذات ، فاذن ليس المقصود من خلق الانسان اىصال الراحة اليه فى

(١) سورة طه : ١٥ .

(٢) سورة ص : ٢٨ .

الدنيا ، فلا بد من القطع بوجود لذة اخرى وعالم آخر تحصل فيه الراحة التامة التى تستحق فى الوصول اليها هذه الالام ، وتلك هى الدار الآخرة فى المعاد الجسمانى .

البحث الثالث : فى ان اعادة المعدوم بعينه محال

اختلف العقلاء فى ان الشئ اذا فني وعدم هل يمكن اعادته بعينه ام لا ، واتفقت جملة مشائخ المعتزلة على ان اعادته ممكنة ، وهو تفريع على مذهبهم ان المعدوم شئ فى عدمه ، فاذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود ، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية فى الحالين كانت اعادته ممكنة .

وافقت الفلاسفة على ان اعادته غير ممكن ، وهو قول ابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى ، ولذلك ذهب ابو الحسين البصرى الى ان الشئ اذا عدم فمعنى عدمه تفرق اجزائه وخرجها عن حد الانتفاع لافناؤه بالكلية كما اشرنا اليه ، وهو المختار .

واما الاشعرية فانهم يقولون ان الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيها محضاً . ثم انهم قالوا انه يعود بعينه .

لنا : لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذى حدث فيه اولاً جائزة ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : ان الوقت الاول من شرائط وجود ذلك الشخص المعين ومخصصاته ، فيستحيل وجوده ثانياً بعينه من دون ذلك الشرط . بيان بطلان اللازم : انه لو اعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الایجاد احداثاً له فى وقته الاول ، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ . هذا خلف .

احتجت الاشعرية على جواز اعادة المعدوم بعد فنائه : بأن ماهيته بعدالعدم باقية على الجواز العقلى كما كانت ، والا لخرج الشيء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ، وانه محال . واذا كان ممكناً والله تعالى قادر على جميع الممكنات كانت اعادة المعدوم مقدورة لله تعالى .

والجواب : ان امكان الماهية لانزاع فيه ، انما النزاع فى اعادة الشخص الذى عدم من حيث هوذلك الشخص ، ولانسلم انه ممكن ، والا فبتقدير وقوعه يلزم ان يكون معاداً من حيث هو مبتدأ كما سبق .

البحث الرابع: فى ان الخرق والالتيام جائزان على الافلاك خلافاً للفلاسفة

لنا : ان الاجسام حادثة ومركبة من الاجزاء التى لا تتجزى على ماسبق بيانه، فكل ما يلاقيه كل واحد من تلك الاجزاء بأحد طرفيه فانه يصح ان يلاقيه بطرفه الاخر ، لاستواء طرفيه فى تمام الماهية ووجوب اشتراك المتساويين فى اللوازم، ومتى لقى بأحد طرفيه الشيء الذى كان يلقاه بطرفه الاخر فقد وقع الانحلال والانخراق .

(الثانى) ان تأليفها من تلك الاجزاء لما كان حاصله بعد العدم كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ، ولا معنى لجواز الخرق على الافلاك الاجواز عدم التأليف بين الاجزاء المركبة منها .

(الثالث) ان تركيب الفلك من الجواهر الفرد يستلزم عدم صحة الشكل المستدير عليه، وذلك يستلزم كون حركته مستقيمة، وكل ماكانت حركته مستقيمة فالخرق جائز عليه عندهم ، فاذا الخرق جائز على الافلاك .

البحث الخامس : فى انه تعالى يخرب اجسام العالم ام لا

الطريق الى الحكم بذلك ليس الامن جهة السمع ، لان العقل ليس له الا الحكم بجواز ذلك ، لكن ليس كل ما جاز وقع .
واحتمج من قطع بالوقوع بآيات :

(احدها) قوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه»^(١) دلت الآية على ان كل ما سوى الله فهو هالك . ولا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض ، لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع اعادة المعدوم بعينه ، فوجب حمله على تفرق الاجزاء وتشذبهها وخروج المركب عنها عن حد الانتفاع به ، وصدق الهلاك على ذلك ظاهر .

(الثانية) قوله تعالى « اذا السماء انفطرت * واذا الكواكب انتشرت »^(٢) وقوله تعالى « اذا السماء انشقت »^(٣) وانفطار الافلاك وانشقاقها وانتثار الكواكب منها تخريب لها .

(الثالثة) قوله تعالى « يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب »^(٤) الآية ، وظاهر ان طي السماء تخريب لها .

(الرابعة) قوله تعالى « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات »^(٥) والتبديل تغيير واهلاك .

(١) سورة القصص : ٨٨ .

(٢) سورة الانفطار : ١ - ٢ .

(٣) سورة الانشقاق : ١ .

(٤) سورة الانبياء : ١٠٤ .

(٥) سورة ابراهيم : ٤٨ .

والآيات الدالة على هذا المطلوب كثيرة . وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى المعاد الروحانى)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

اعلم انه مبنى على ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى، واحتج القائلون بذلك بالمعقول والمنقول :

اما المعقول : فهو أن العلم بالله تعالى غير منقسم ، اذ لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه - ان كان - علماً بالله وان كان الجزء هو الكل هذا محال ، وان لم يكن فعند اجتماع الاجزاء ان لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى وهو محال ، وان حدثت فان انقسمت عاد التقسيم وان لم تنقسم فهو المطلوب .

وعند ذلك نقول: وجب أن لا يكون محله منقسماً ، وكل متحيز وكل قائم به منقسم ، فمحله ليس بمتحيز ولا قائم به . اما الاولى فلان الحال فى المنقسم منقسم ، واما الثانية فلما مر من نفي الجوهر الفرد .
واما المنقول فمن وجهين :

(احدهما) قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل احياء »^(١) الآية . وجه الدليل : انه لاشئ من الانسان المقتول فى سبيل الله بميت ،

(١) سورة آل عمران : ١٦٩ .

وكل بدن وما يقوم به ميت . اما الصغرى فلقوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء » الاية ، واما الكبرى فبالضرورة ، فاذن هو جوهر مجرد .

(الثانى) قوله عليه السلام فى بعض خطبه « حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش وتقول يا اهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى » .

وجه الدليل : ان الروح باقية بعد الموت بصفة الرفرفة ، ولا شىء من البدن وما يقوم به بعد موته بباقي ، فلا شىء من الروح يبدن وزناً تقوم به .
الجواب عن المعقول : لانسلم ان الهيئة الزائدة اذا لم تنقسم حصل المطلوب وانما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة فقط ، وذلك ممنوع ، بل هى احد اجزائه ، وهو منقسم .

سلمناه، لكن لم قلتم انه اذا لم ينقسم العلم لا ينقسم محله ، وانما يلزم ذلك ان لو كان من الاعراض السارية ، وهو ممنوع .

سلمناه ، لكن الكبرى ممنوعة ، لما بينا من صحة الجوهر الفرد .
وعن المنقول : ان الدليلين انما يدلان على ان هناك امراً آخر وراء البدن وما يقوم به من الاعراض الفانية ، لكن لا يدلان على انه جوهر مجرد ، بل صريح الاية والخبر يدلان على انه جسم ، لان صفة القتل والرفرفة تستلزم ذلك .

البحث الثانى :

مذهب محققى الفلاسفة ان النفوس البشرية متحدة بالنوع . وحجتهم :
انها يشملها حد واحد ، وكل ما كان كذلك فنوعه واحد .

ومنه من زعم انها مختلفة بالحقيقة. وحيثهم : انها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة ، وليس ذلك بسبب حرارة المزاج ، لان بارد المزاج قد يكون فى غاية الذكاء وقد يكون بضده حار المزاج ، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ، ولا من اسباب خارجية لانها قد تكون بحيث تقتضى خلقاً والحاصل ضده فكان ذلك من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات . والجواب : لم لا يجوز أن يكون ذلك بسبب المزاج ، ولا نسلم أن علّة الذكاء هى حرارة المزاج فقط ، بل اعتدال القوى النفسانية كما ينبغي . وكذلك لانسلم تبدل مزاج تلك القوى مع بقاء تلك الصفات ، بل اذا صارت ملكات لكن ذلك لا ينافى كونها عوارض مستفادة من المزاج .

البحث الثالث :

مذهب محققهم انها حادثة . وحيثهم انها لو كانت قديمة فاما أن تكون واحدة او كثيرة ، والاول باطل لانها بعد تعلقها بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه زيد علمه عمرو وبالعكس ، وهو ظاهر البطلان ، وان تكثرت فتلك الكثرة ان كانت حاصلة قبل ذلك لم تكن واحدة وقد فرضت كذلك . هذا خلف . وان لم تكن كانت كل واحدة منها حادثة والنفس التى كانت واحدة قد عدمت ، واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضاً ، اذ لا بد للمتكررات من مميز ، ولا تميز لها قبل بالذاتيات لاتحادها فى النوع ، ولا بالعوارض لان ذلك من توابع الابدان الجارية مجرى المواد وقبل الابدان فلا ابدان ، فلا اختلاف بالعوارض ، فثبت أنها لو كانت قديمة لكانت اما واحدة أو كثيرة ، وثبت فساد القسمين ، فبطل كونها قديمة ، وذلك يستلزم كونها حادثة .

والاعتراض لم لايجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض. قوله « لأن ذلك من
توابع الابدان وقبل الابدان فلا ابدان » قلنا لانسلم ، ولم لايجوز أن يكون قبل
هذه الابدان ابدان اخرى لا الى اول ، والنفوس انتقلت مما قبل الى بعد على
سبيل التناسخ .

البحث الرابع :

اتفق القائلون بحدوث النفس على فساد التناسخ ، لان النفس حادثه فيكون
حدوثها عن المبدأ القديم موقوفاً على حدوث شرط ، والا لم يكن حدوثها الان
اولى من حدوثها قبل ذلك ، وذلك الشرط ليس الاحداث البدن ، فأذن حدوث
الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم ، فالبدن الذي يقبل النفس
المستنسخة لا بد ان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء ، فيجتمع النفسان على بدن
واحد . وهو محال ، لان كل عاقل يعلم بالضرورة نفسه شيئاً واحداً لاشيئين ، ولانه
لو قامت به نفسان للزم اختلاف احواله ، بأن يحصل التقابلان معاً كالنوم واليقظة
والحركة والسكون . وهو محال بالبدية .

واعترض الامام بأن قال : هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ، ودليلهم
فى حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ ، فيلزم الدور .

البحث الخامس :

اتفقت الفلاسفة على بقاء النفوس . وحجتهم : انها لو صح العدم لكان لامكان
عدمها محل متقدم عليه ، وهو امر ثبوتى ، فيستدعى محلاً ثابتاً مغايراً للنفس ،
لان القابل واجب البقاء مع وجود المقبول ، ولا شئ يبقى عند عدمه ، فاذن

كل ما يصح عليه العدم فله محل هو مادته .

لكن ذلك باطل ، لما بينا انها ليست بجسم ولا بجسمانى ، ولان ما فرض مادة يجب ان لايقبل العدم والا لافتقر الى مادة اخرى ، ولا محالة ينتهى الى مادة لامادة لها ، فذلك الشئ غير قابل للفساد .

واعترض الامام : بأننا لانسلم ان الامكان امر ثبوتى ، وحينئذ لا يستدعى محلاً ثابتاً . سلمنا ، لكن النفس مسبوقه بالحدوث بالامكان والالم تحدث ، ولما لم يوجب الامكان السابق كونها مادية فكذلك امكان عدمها .

سلمناه ، لكن لايلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس ، لان المركب لايبقى ببقاء واحد من اجزائه ، وحينئذ لايمكن القطع بحصول السعادة والشقاوة للنفس وبقاء كماالاتها لكونه مشروطاً ببقاء صورتها الفانية .

واجابوا عن الاول : بأننا نعنى بالامكان الاستعداد التام ، وظاهر كونه ثبوتياً . وبه ظهر الجواب عن الثانى ايضاً ، لان الامكان السابق هو الامكان الخاص اللازم للماهيات فى العقل ، وامكان عدمها المستدعى مادة هو الاستعداد التام ، وفرق بينهما وان اشتركا فى لفظ الامكان .

وعن الثالث : انهم انما يكتفون ببقاء المادة لان المادة اذن تكون جوهرأ مجرداً غنياً عن المادة باقياً مع فناء ما يحل فيه ، ويلزم بالدليل الذى ذكره فى وجوب كون النفس المجردة مدركة لذاتها ولمبدأها كونه كذلك ، فيكون هو النفس ، والصورة التى فرضت كانت عرضاً زائلاً وكماالاتها علمها بمبادئها وذلك من لوازمها .

البحث السادس :

النفس عندهم تدرك الجزئيات ، لان ههنا شيئاً يحمل الكلى على الجزئى وذلك الشئ مدرك لهما ، لان التصديق مسبق بالتصور ، والمدرك للكلى هو النفس فالمدرك للجزئى هو النفس ، لكن ادراكها للكلليات والجزئيات المفارقة بذاتها وادراكها للجزئيات المحسوسة بواسطة القوى البدنية ، لانا اذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس فى الخارج فهو فى الذهن ، فمحل احد الجناحين ان كان محل الثانى استحالة حصول الامتياز ، لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد ، لكن الامتياز حاصل فمحل احدهما غير الاخر . وذلك لا يعقل لافى الجسم والجسمانى، فتلك الصورة منطبعة فى آلة جسمانية وهى الخيال، والنفس تدركها بواسطة تلك الالة .

البحث السابع :

اتفقوا على سعادة النفوس الكاملة فى قوتها النظرية والعملية ، وكمال القوة النظرية بالعلوم ، واهمها فى تحصيل السعادة الباقية معرفة الله ، لان اللذة هى ادراك الملائم ، ولامدرك اكمل منه تعالى ، فادراكه اتم للذات . وكلما كان استغراق الانسان فى معرفته اتم واوفى كانت سعادته بعد الموت اكمل واعلى وذلك امر يحققه العارفون به .

واما كمال القوة العملية فحصول الملكات الخلقية الفاضلة، وليست من اسباب السعادة الباقية بالذات ، بل غرضها ان لاتصير النفس اميل الى التعلق بالبدن ،

فيشتد تعلقها به فيحصل بذلك العذاب ، فكانت مستلزمة لنفى التعذيب عن النفس ،
وذلك من الامور العرضية فى تحصيل السعادة .

البحث الثامن :

اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة لانها عادمة للكمالات ، فاذا انقطعت
عن تعلق الابدان بقيت على ذلك الجهل دائماً وادركت فوات كمالاتها التى
كانت الشواغل البدنية عائقة عنها ، فصارت معذبة بتلك المحسرة كما قال تعالى
« أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » الى قوله « فأكون من
المحسنين »^(١) ونحوه .

واما عادمة الكمالات الثانية الحاصلة على احدى رذيلتى التفريط والافراط
فربما تزول فيزول عذابها بها .

اما نفوس البله والصبيان الخالية عن العقائد والاخلاق فربما قالوا انها تتعلق
بضرب من الاجرام السماوية وتستكمل بها ، اذ لا معطلة فى الطبيعة عندهم .
واعلم ان حاصل المعاد الروحاني على رأي من ينكر المعاد الجسماني
هو عود النفوس عن هذه الابدان ومفارقتها لها الى مبادئها وحصولها على ما
تحصل عليه من سعادة أو شقاوة ، وتقرير هذه الابحاث مستفيض فى كتبهم .

البحث التاسع :

اعلم ان جماعة من المحققين أوجبوا المعاد الروحاني والجسماني معاً ،
وذلك انهم حاولوا الجمع بين الحكمة والشريعة ، فقالوا : دل العقل على ان

(١) سورة الزمر : ٥٦ .

سعادة النفوس ومعرفة الله تعالى ومحبته ، و على ان سعادة الاجساد فى ادراك المحسوسات ، ودل الاستقراء على ان الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنيوية غير ممكن، وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقاً فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنها الالتفات الى شىء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولاً باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ، لكن هذا الجمع انما يتعذر لضعف النفوس البشرية فى هذا العالم، فاذا فارقت ابدانها واستمدت من عالم النفوس النفوس والطهارة قويت وشرفت ، فاذا أعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد أن تصبح هناك قوة قادرة على الجمع بين الامرين . وظاهر ان تلك الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات ، ولم يقم على امتناع هذا المعنى دليل ، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الحكمية فوجب المصير اليه .

ومن الناس من ينكرهما معاً ، وهو قول من قال ان النفس هو المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدت نفسه . ثم انه ينكر اعادة المعدم ، فحينئذ يلزمه انكار المعاد مطلقاً ، الا ان المقدمة الاولى قد علمت فسادها . وبالله التوفيق .

الركن الثالث

(فى الوعد والوعيد واحكام الثواب والعقاب وسائر احوال القيامة)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الوعد هو الاخبار بوصول نفع الى الغير او دفع مضرة عنه فى المستقبل

من جهة المخبر ، والوعيد هو الأخبار بوصول ضرر الى الغير أو فوت نفع كذلك .

ثم المستحق بالافعال الاختيارية ستة : مدح ، وشكر، وذم، وثواب، وعقاب، وعوض :

فالمدح هو القول المنبىء عن عظم حال الغير مع القصد الى ذلك .
والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعم بقول أو فعل .
والذم هو القول المنبىء عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك .
والثواب هو النفع الخالص المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل .
والعقاب هو الضرر المحض المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة .
والعوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل .

ويستحق المدح والثواب بفعل الواجب والمندوب وترك القبيح ، واما الذم والعقاب فيستحقان بفعل القبيح والاخلال بالواجب ، وأما الشكر فيستحق بالنعمة والاحسان ، واما العوض فيستحق بالمشقة الواصلة من الغير لاعلى جهة الاستحقاق .

البحث الثانى :

المكلف اما أن يكون مطيعاً او عاصياً ، فان كان مطيعاً فانه يستحق بطاعته الثواب ، خلافاً للاشعرية وابى القاسم البلخى من المعتزلة .

لنا : العقل والنقل :

اما العقل فمن وجهين :

(احدهما) ان التكليف اما لفائدة او ليس، والثانى عبث لا يجوز من الحكيم

تعالى ، والاول فذلك الفائدة اما ان تعود الى الله او الى العبد او اليهما ، والاول والثالث باطلان لتنزهه تعالى عن فائدة تعود اليه ، فتعين الثانى . فهى اما ان تعود الى العبد فى العاجل ، وهو باطل لان اشتغال العبد بالعبادة الشاقة محض الضرر او راجح الضرر ، فتعين ان تعود اليه فى الاجل ، وهو نفس الثواب المستحق بالطاعة التى يقبح بدونها الابتداء به .

(الثانى) ان التكليف الزام مشقة ، والزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا فالتكليف من غير عوض قبيح عقلا . والمقدمتان ضروريتان .

واما المنقول : فقوله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » وأمثاله^(١).

ثم الثواب اما ان يكون مما يجوز الابتداء بمثله او لايجوز ، والاول باطل والالكان توسط التكليف لاجله عبثاً . وهو محال من الحكيم .

احتج الخصم بوجهين :

(احدهما) ان الانعام يوجب على المنعم الشكر والخدمة ، ونعم الله على العبد لا تحصى كما قال تعالى « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها »^(٢) فكانت موجبة لاداء شكره ، واداء الواجب لا يكون علة لاستحقاق شىء آخر عليه تعالى .

(الثانى) انا بينا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وان مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل ، وان الجميع من فعل الله تعالى ، وما كان فعله لا يوجب عليه ثواباً .

وجواب الاول : لانسلم ان اداء الواجبات لا يكون علة لاستحقاق شىء آخر لما بينا انه لا بد فيه من فائدة تعود الى المكلف فى الاجل ، وهى الثواب .

(١) سورة السجدة : ١٧ .

(٢) سورة ابراهيم : ٣٤ .

وعن الثاني : انا بينا ان العبد مستقل بفعله ، ففعله لا يكون فعل الله تعالى ، فجاز أن يستحق به الثواب منه .

البحث الثالث :

المكلف العاصي اما ان يكون كافراً أو ليس ، اما الكافر فأكثر الامة على انه مخلد فى النار ، واما من ليس بكافر فان كانت معصيته كبيرة فمن الامة من قطع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة ، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة والخوارج ، ومنهم من لم يقطع بعقابه اما لان معصيته لم يستحق بها العقاب وهو قول الاشعرية ، واما لانه يستحق بها عقاباً الا ان الله تعالى يجوز أن يعفو عنه ، وهذا هو المختار .

حجة من قطع بعدم عقاب صاحب الكبيرة : ان كل من يدخل النار مخزى يوم القيامة ، وكل من اخزي فهو كافر . بيان الصغرى : قوله تعالى « ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته »^(١) وصيغة من تقتضى العموم . وبيان الكبرى : قوله تعالى « ان المخزي اليوم والسوء على الكافرين »^(٢) دلت الآية على اختصاص المخزي بالكافرين ، فكل مخزى يومئذ كافر ، فمن ليس بكافر لا يكون مخزى فلا يدخل النار .

واما حجة المعتزلة على القطع بالعقاب فالقرآن والخبر : اما القرآن فأيات :

(احدها) قوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً

(١) سورة آل عمران : ١٩٢ .

(٢) سورة النحل : ٢٧ .

خالداً فيها»^(١) ومعلوم ان من ترك شيئاً من الواجبات وارتكب شيئاً من المنهيات فقد تعدى حدود الله ، فوجب ان يدخل النار .

(الثانية) قوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »^(٢).

(الثالثة) قوله تعالى « انه من يأت ربه مجرمأ فان له جهنم لا يموت فيها ولا

يحيى »^(٣) وامثال هذه الايات كثيرة.

واما الاخبار فكثيرة :

(احدها) قوله عليه السلام : من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى

النار .

(الثانى) قوله عليه السلام : من غصب شبرأ من ارض طوقه الله يوم القيامة

من سبع ارضين .

(الثالث) قوله عليه السلام : من شرب الخمر فى الدنيا ولم ينتبه لم يشربها

فى الآخرة .

لاشك ان هذه العمومات متناولة للكفار ولمن عصى من اهل القبلة .

والجواب الاجمالى عن هذه العمومات : انه انما يمكن التمسك بهما عند

عدم المخصص ، لكن لانسلم أنه لامخصص ، اقصى ما فى الباب انه لامخصص

فى وجدانكم ، لكن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

سلمناه ، لكنها معارضة بالايات والاخبار الواردة فى الوعد ، كقوله تعالى

(١) سورة النساء : ١٤ .

(٢) سورة الزلزلة : ٨ .

(٣) سورة طه : ٧٤ .

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »^(١) وقوله تعالى « ان الله يغفر الذنوب جميعاً »^(٢) وقوله « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »^(٣) كما سيأتى تقريره .

ثم ان الترجيح فى جانب الوعد لوجوه :

(احدها) ان آيات الوعد اكثر ، والكثرة مستلزمة للرجحان .

(والثانى) ان صرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب

الوعد ، لان اهمال الوعيد كرم واهمال الوعد لؤم .

(الثالث) ان المعاصي اتى بآتم الطاعات واكبرها وهو الايمان ، ولم يأت

بما هو اكبر المعاصي وهو الكفر ، فوجب ان نرجح جانب وعده على جانب وعيده .

وبيان ذلك : ان المالك اذا أتى عبده بأعظم طاعاته وارتكب بعض معاصيه

التي دون الغاية ، فلورجح تلك المعصية الحقيرة على تلك الطاعة العظيمة لعدليهما

مؤذياً بعيداً عن الكرم ، وذلك على اكرم الاكرمين وارحم الراحمين محال ،

فعلمنا ان الرجحان فى جانب الوعد . وبالله التوفيق .

البحث الرابع : فى دلائل العفو

وهى من وجوه :

(احدها) قوله تعالى « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات »^(٤)

(١) سورة الزلزلة : ٧ .

(٢) سورة الزمر : ٥٣ .

(٣) سورة الرعد : ٦ .

(٤) سورة الشورى : ٢٥ .

وقوله « ويعفو عن كثير »^(١) فنقول : هذا العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه ، او عمن لا يحسن عقابه . والقسم الثانى باطل ، لان عقاب من يقبح عقابه قبيح ، ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا . واما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا ، فتعين الاول .

(الثانى) انه لو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان قوله « يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات » تكراراً من غير فائدة ، فعلمنا أن العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه .

(الثالث) قوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٢) وجه الدليل : ان قوله « ويغفر ما دون ذلك » يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ، ويندرج فى ذلك الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك « لمن يشاء » يدل على انه يغفر كل ذلك ، لكن لا لكل بل للبعض ، فكان غفران الكبيرة والصغيرة منه صادقاً .

(الرابع) قوله تعالى « يا عبادى الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم »^(٣) .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة، وهذا اولى لان حملها عليه يقتضى بقاء الاية على ظاهرها ، وعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون الكفر مغفوراً قبل التوبة ، وانتم لانقولون به .

قلت : ما ذكرته يستلزم الاضمار، وما ذكرناه وان استلزم التخصيص بالكفر

(١) سورة المائدة : ١٥ .

(٢) سورة النساء : ٤٨ .

(٣) سورة الزمر : ٥٣ .

لكن التخصيص خير من الاضمار على ما علم فى أصول الفقه .

(الخامس) قوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »^(١) وكلمة

« على » تفيد الحال ، أى ذو مغفرة لهم حال كونهم ظالمين .

(السادس) انا سنقيم الدلالة انشاء الله تعالى على تأثير شفاعة محمد عليه

السلام فى اسقاط العقاب عن عصاة امته .

البحث الخامس :

اتفقت المعتزلة على انه لا يجوز أن يجتمع للمكلف استحقاق الثواب

والعقاب معاً ، ثم اختلفوا فيه اذا فعل طاعة ومعصية .

فذهب ابو على الجبائى الى القول بالاحباط والتكفير ، ومعناه ان الطاعة

اذا تعقبت المعصية - سواء كان أزيد أو انقص - كفرت بها ، وان كان المتعقب هو

المعصية أحبطت الطاعة .

وذهب ابو هاشم الى القول بالموازنة ، ومعناها أن المكلف اذا فعل طاعة

ومعصية فأيهما كانت اكثر اسقطت الاخرى .

وعندنا انه يجوز أن يجتمع له المستحقان الثواب والعقاب معاً .

لنا وجهان :

(احدهما) ان بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول ، وقد كان الايمان قبل

المعصية علة تامة لاستحقاق الثواب ، وهو بعينه باق بعدها ، فوجب بقاء معلوله

بعدها . وهذه الحجة مبنية على ان الايمان عبارة عن التصديق القبلى ، وسنبين ذلك .

وبهذه الحجة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالاحباط .

(١) سورة الرعد : ٦ .

(الثانى) ان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب اما ان يتنافيا أولا ، والاول باطل ، لان تنافيهما اما لذاتيهما وهو باطل ، لان ماهية الاستحقاق ماهية واحدة أو باللوازم ، وهو أيضاً باطل ، لان الماهية الواحدة لا يختلف لوازمها ، او بالعوارض لكن العارض لما جاز زواله جاز زوال مابه تنافى الاستحقاقين فجاز اجتماعهما ، فوجب ان يصلا الى المكلف العاصى بمقتضى قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

البحث السادس :

عندنا ان العاصي من اهل الايمان لا يخلو من ثلاثة احوال : اما ان يعفو الله عنه ابتداء ، أو بالشفاعة ، او يعذبه منقطعاً .

لنا فى انقطاع عقابه : انه لما ثبت جواز اجتماع استحقاقى الثواب والعقاب فبتقدير حصولهما فان عفي عنه فلا عقاب عليه ، وان لم يعف وجب وصول الاستحقاقين اليه ، فأما ان يشاب اولاً فى الجنة ثم ينقل الى عذاب النار وهو باطل لاجتماعنا على دوام الثواب ولقوله تعالى « اكلها دائم وظلها »^(١) او يعاقب اولاً ثم ينقل الى الجنة وينقطع عقابه وهو المطلوب .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول : فهو أنه لما كان الفاسق يستحق نفسه العقاب وجب أن يكون ذلك الاستحقاق مزيلاً لاستحقاق الثواب ، لان العقاب مضره خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالاً ، فوجب أن ينفى استحقاق العقاب ما سبق من استحقاق الثواب .

واما المنقول فهم انهم استدلوا بالآيات الدالة على تخليد الفاسق كقوله

(١) سورة الرعد : ٣٥ .

تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها »^(١) وامثاله . ثم قالوا :
المخلود هو الدوام لقوله تعالى « و ما جعلنا لبشر من قبلك المخلد »^(٢) ، فلو كان
المخلود هو المكث الطويل وقد سبق قبله من عمر زماناً طويلاً لما كان هذا النفي
صادقاً .

وجواب الاول : لانسلم العقاب خالص المضرة دائماً .
فان قلت : ان الموجب له وللمدح والذم واحد ، وهما دائمان ، فكان هو
ايضاً دائماً ، لمشاركته لهما فى المقتضى وهو الفعل .

قلت : لانسلم أن الفعل موجب للمدح والذم دائماً ، ولذلك فان العبد اذا
أتى بجرم واحد فأخذ مولاة يلومه دائماً نسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون .
سلمناه ، لكن لانسلم استلزام دوام المعلولين دوام الآخر .

وعن الثانى : ان المخلود كما يصدق على المكث الدائم كذلك يصدق على
المكث الطويل المنقطع ، والاشتراك والمجاز خلاف الاصل ، فوجب جعله
حقيقة فى القدر المشترك ، وهو مطلق المكث الطويل ، لانه اعم من الدائم
والمنقطع .

واذا كان كذلك فنقول : انه ان دل فى الاية المذكورة على الدوام بقريئة فلا
نسلم انه يدل فى آيات وعيد الفساق على الدوام .

البحث السابع :

اتفقت الامة على ان شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله حق ، لكن المعتزلة

(١) سورة النساء : ٩٣ .

(٢) سورة الانبياء : ٣٤ .

قالوا انما يؤثر في زيادة النعيم لاهل الجنة ، والاشعرية قالوا بذلك لكن من جملة تأثيرها اسقاط العقاب عن العصاة ، وهو المختار .

لنا : القرآن والخبر، اما القرآن فقوله تعالى « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات »^(١) والفاستق من هذه الامة مؤمن بايمانه على ما سيأتى ، فوجب ان يدخل فيمن يستغفر له الرسول .

ثم هذا الامر اما أن يكون واجباً أو نديباً، وعلى التقديرين فالرسول عليه السلام يفعله وطلبه عليه المغفرة من الله لمؤمنى امته لا يرد، لقوله تعالى « ولستوف يعطيك ربك فترضى »^(٢)، فوجب ان تتحقق شفاعته فى حق فاستقى امته ، وبها يسقط العقاب فى حقهم .

واما الخبر فقوله صلى الله عليه وآله « اعددت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى » .

البحث الثامن :

الجنة والنار مخلوقتان : اما الجنة فلقوله تعالى « أعدت للمتقين »^(٣) وكل معدود موجود فالجنة موجودة ، واما النار فلقوله تعالى فى صفتها « أعدت للكافرين »^(٤).

احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب ان لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة . اما الملازمة فلقوله تعالى « اكلها دائم وظلها »^(٥) واما

(١) سورة غافر : ٥٥ .

(٢) سورة الضحى : ٥ .

(٣) سورة آل عمران : ١٣٣ .

(٤) سورة آل عمران : ١٣١ .

(٥) سورة الرعد : ٣٣ .

بطلان اللازم فلقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه »^(١).

الجواب : منع الملازمة ، وحمل دوام كلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين لها . وبالله التوفيق .

البحث التاسع : فى حقيقة التوبة

التوبة مركبة من ثلاثة امور : احدها الندم على الماضى من قول أوفعل ، والثانى الترك فى الحال ، والثالث العزم على الترك فى الاستقبال .
وبالاعتناء عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزماً للضرر العظيم فى الآخرة
ثم تحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الامور الثلاثة .

البحث العاشر :

التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى « وتوبوا الى الله توبة نصوحاً »^(٢)
وهى مقبولة قطعاً لقوله تعالى « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده »^(٣) .
ويسقط العقاب بها عندنا تفضلاً من الله تعالى ، واوجبت المعتزلة والفلاسفة
قبولها وسقوط العقاب بها عقلاً .

اما المعتزلة فقالوا : لو لم يجب سقوط العقاب بهالما حسن تكليف العاصى
واللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : انها لو لم يسقط عقاب العاصى
لم يبق له طريق الى الخروج من العقاب المستحق دائماً ، فلم يكن له طريق

(١) سورة القصص : ٨٨ .

(٢) سورة التحريم : ٨ .

(٣) سورة الشورى : ٢٥ .

الى حصول الثواب ، لاستحالة اجتماع استحقاقيهما على ما سبق . واما بطلان
اللازم فبالضرورة من دين محمد عليه السلام .

الجواب : منع الملازمة ، فانا بينا ان له طريقاً آخر وهو العفو .

واما الفلاسفة فقالوا : المعصية انما تستلزم العذاب من حيث ان حب الدنيا
وقنيتها انما بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكن من الوصول
الى محبوبها ، فحينئذ يعظم بلاؤها . فاذا اطلعت في بدنها على قبح هذه الامور
الفانية وحصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبة ، فبعد المفارقة لا
يكون هناك عذاب بسببها .

البحث الحادى عشر :

اكثر الامة على ان التوبة تصح عن بعض المعاصى دون البعض ، خلافاً
لابى هاشم .

حجتهم : ان اليهودى اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع اصراره على
غصب تلك الحبة يقبل توبته ، والعلم به ضرورى من الدين .

حجة ابي هاشم : ان التوبة عن القبيح ان كانت لامن حيث هو قبيح فليس
بتوبة ، لانا بينا ان سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه ، ومالم يتحقق السبب
لا يتحقق المسبب . وان كانت عن القبيح لما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح
يكشف عن كون التائب تائباً عن القبيح لالكونه قبيحاً ، وقد قلنا ان ذلك يمنع
من كونها توبة .

والجواب : ان القبيح مقبول بحسب الاشد والاضعف ، فلم لايجوز أن
يتوب الانسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح ، ولا يلزم من ذلك وجوب
توبته عن كل قبيح . وبالله التوفيق .

الركن الرابع

(فى الاسماء والاحكام)

وفيه بحثان :

البحث الاول : الايمان

اما ان يكون الايمان والكفر من اعمال القلوب أو من اعمال الجوارح
او من اعمالهما . والاول هو التصديق القلبى .

واما الثانى : فاما أن يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين ، وهو منقول عن
الكرامية ، أو من جميع افعال الجوارح من الطاعات ، وهو قول قدماء المعتزلة
والقاضى عبد الجبار ، أو عن جميع الطاعات من الافعال والتروك ، وهو قول
ابى علي وابى هاشم .

واما الثالث فهو قول اكثر السلف ، فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان .

والمختار أن الايمان عبارة عن التصديق القلبى بالله تعالى وبما جاء به
رسوله من قول أو فعل ، والقول اللسانى سبب ظهوره ، وسائر الطاعات ثمرات
مؤكدة له .

لنا : ان الايمان حقيقة فى التصديق القلبى ، فوجب أن لا يكون حقيقة فى
غيره دفعاً للاشتراك : اما الاول فلقوله تعالى «كتب فى قلوبهم الايمان»^(١) وقوله

(١) سورة المجادلة : ٢٢ .

« ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم »^(١) وامثاله ، والمكتوب في القلب والداخل فيه لا يجوز أن يكون هو القول اللساني ، ولا شيء من اعمال سائر الجوارح .

واما الثانى : فلما ثبت فى اصول الفقه ان الاشتراك خلاف الاصل ، وقد تبين ايضاً ان شيئاً من اعمال الجوارح لا يجوز أن يكون جزءاً من الإيمان ، لوجوب اجتماع الجزء والكل فى محل واحد ، وامتناع كون القلب محلاً لشيء من اعمال سائر الجوارح .

البحث الثانى :

الكفر هو انكار صدق الرسول عليه السلام وانكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة .

والنفاق هو اظهار الإيمان والاسلام واسرار الكفر .

وأما الفسق فهو الخروج عن طاعة الله ورسوله فى بعض الاوامر والنواهي الشرعية التى يجب امتثالها مع اعتقاد ذلك الوجوب ، وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر وبين الإيمان ، ولا يصدق عندهم على الفاسق انه مؤمن ولا كافر ، وعند الحسن البصرى انه منافق .

وعند جماعة من الزيدية والخوارج انه كافر .

وعندنا انه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه .

لنا : ان الفاسق من اهل الصلاة مصدق بالله ورسوله ودينه ، فكان مؤمناً .

(١) سورة الحجرات : ١٤ .

واما المعتزلة فلما ادخلوا سائر الطاعات فى مسمى الايمان لزم على اصولهم ان يخرج الفاسق عن الايمان لتركه بعضها ، واما أنه لا يدخل فى الكفر فلأنه يقام عليه الحدود ويقاد به ويدفن مع المسلمين ويغسل ويكفن ويصلى عليه . ولا واحد من الكفار كذلك ، فاذن ليس هو بكافر . والله أعلم بالصواب .

القاعدة الثامنة

(فى الامامة)

وفيه مقدمة واركان :

اما المقدمة

فاعلم ان الكلام فى هذه القاعدة ايضاً كالكلام فى قاعدة النبوة فى ترتيبها على خمس مسائل، يسأل عن كل واحدة منها بكلمة مفردة ، وهى : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن .

فأولها قولنا « مالامام » ، والبحث فى هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة فى الاصطلاح العلمى .

الثانية قولنا « هل الامام » اى هل يكون الامام مما يجب فى الحكمة وجوده ام لا ، وهل يجب دائماً بحيث لايجوز خلو زمان التكليف عنه او فى

بعض الاوقات .

الثالثة قولنا « لم يجب وجود الامام » ، ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه .

الرابعة قولنا « كيف الامام » ، ويبحث فيها عما ينبغى أن يكون عليه من الصفات التي بها يكون اماماً .

الخامسة قولنا « من الامام » ، ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الاسلام . ونحن نذكر الفصول على هذا الترتب انشاء الله تعالى .

الركن الاول

(في ماهية الامام ووجوده وغايته)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : في ماهيته

هو انسان له الامامة ، وهي رئاسة عامة في امور الدين والدنيا بالاصالة .

فقولنا « رئاسة » كالجنس لها والباقي من قبيل الخواص .

واحترزنا بـ « العامة في امور الدين والدنيا » عن الخاصة ببعضها .

وبقولنا بـ « الاصالة » احتراز عن رئاسة النواب والولاة من قبله .

ومفهوم كونه اماماً وان كان اعم من كونه انساناً لكن يعلم كونه انساناً بحسب

العرف .

البحث الثاني : فى انه هل يجب نصبه ام لا

لانه اما ان يجب ذلك على العباد أو على الله او لايجب اصلا .
والاول اما ان يجب عقلا او سمعاً ، والاول مذهب ابى الحسين البصرى
والجاحظ ، والثانى مذهب الاشعرية واكثر المعتزلة والزيدية .

والثانى قول الشيعة فمنهم من قال يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته ويرشدنا
الى وجوه الادلة والمطالب ، وهو قول الاسماعيلية ، ومنهم من قال يجب على
الله نصبه ليكون لطفاً لنا لاداء الواجبات العقلية والاجتناب عن المقبحات ويكون
حافظاً للشريعة مبيناً لها ، وهو قول الاثنى عشرية .

والثالث قول من قال لايجب نصبه ، فمنهم من قال لايجب فى وقت الحرب
والاضطراب ، لانه ربما كان نصبه سبباً لزيادة البشر ، ومنهم من عكس ، ومنهم
من قال لايجب اصلا . والمختار انه يجب نصبه فى حكمته تعالى .

لنا : ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالى فى أداء الواجبات الشرعية
التكليفية ، وكل لطف بالصفة المذكورة فواجب فى حكمة الله تعالى أن يفعل
مادام التكليف بالمطلوب فيه قائماً ، فنصب الامام المذكور واجب من الله فى
كل زمان التكليف .

اما الصغرى : فان مجموعها مركب من كون نصب الامام لطفاً فى الواجبات
الشرعية ، ومن كونه من فعل الله . اما الاول فلان المكلفين اذا كان لهم رئيس
تام الرئاسة عادل ممكن كانوا أقرب الى القيام بالواجبات واجتناب المقبحات ،
واذا لم يكن كذلك كان الامر بالعكس ، والعلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل
بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه بشبهة ، ولا معنى للطف الا ما كان مقرباً الى الطاعة

ومبعداً عن المعصية ، فثبت ان نصب الامام لطف في اداء الواجبات . وأما كونه من فعل الله فلما سنبين ان هذا الامام لايجوز عليه الاخلال بالواجب ولا فعل القبيح ، فحيث لايمكن أن يكون نصبه الا من فعل الله ، لانه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره لاطلاعه على السرائر دون غيره .

واما الكبرى فلانه لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك اللطف في مدة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبح التكليف به وانتقض الغرض منه ، واما تمكين هذا الامام فهو من افعال المكلفين ، اذ المدح عليه والذم على عدمه راجعان اليهم .

لا يقال : لم لايجوز أن يقوم غير هذا الامام مقامه من فعل الله او من فعل غيره ، فلا يكون نصبه بعينه واجباً . سلمناه ، لكن متى يجب هذا النصب اذا كان خالياً عن وجود المفسد أو اذا لم يكن . والثاني ممنوع ، فلم لايجوز ان يكون فيه مفسدة خفية لانعرفها وبسببها لايجب . سلمناه ، لكن انما يجب نصبه لكونه لطفاً ، لكنكم شرطتم في كونه لطفاً تمكينه ، فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه لطفاً فلا يجب .

لانا نجيب :

عن الاول : ان قيام الغير مقامه لايتصور الا في حال عدمه ، وقد قلنا اناعلم بالضرورة ان عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبعث الخلق عن الصلاح وقربهم من الفساد ، فيستحيل ان يكون له بدل .

وعن الثاني : ان قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف ومقرب لخصوله ، فيكون مراداً له ، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريداً للمفسدة ، وقد سبق بطلان ذلك .

وعن الثالث : انا لانجعل التمكين شرطاً في كون نصبه لطفاً ، بل من تمام

اللطيف وكماله ، اذ مجرد نصب الامام لطف لاوليائه والمعتقدين بصحة امامته في قريبتهم من الواجبات وبعدهم من المقبحات ، اذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه وظهوره عليهم . وبالله التوفيق .

البحث الثالث : في علة وجوده

وهي أمران :

(احدهما) ان يكون المكلفون مع وجوده اقرب الى الطاعات وابتعد عن المعاصي ، لجواز وقوعها منهم ، وذلك بردها عنهم وحملها اياهم على اضدادها .

(الثاني) أن يكون الشرع محفوظاً بوجوده ، لما سنبين من وجوب عصمته وبالله التوفيق .

الركن الثاني

(في الصفات التي ينبغى ان يكون الامام عليها)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

انه يجب أن يكون الامام معصوماً ، ويدل عليه وجهان :

(احدهما) لو لم يكن معصوماً للزم وجوب اثبات ائمة لانهاية لها ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : انه لو لم يكن معصوماً فبتقدير

صدور المعصية عنه نفتقر الى امام آخر يؤدبه عليها ويثقفه عند الاعوجاج عن سبيل الله ، والا لم يكن ملطوفاً له ، وهو باطل على ما مر ، ويكون الكلام فى ذلك الامام كالكلام فيه ، ويلزم التسلسل . واما بطلان اللزوم فظاهر .

لا يقال : لم لايجوز أن يكون انتهاؤه فى الاحتياج الى النبى او القرآن والسنة ، فلا يلزم التسلسل . سلمناه ، ولكن لم لايجوز أن يكون هو لطفاً لكل واحد من الامة ، ويكون مجموع الامة لطفاً له ، فينقطع التسلسل . ولا يلزم الدور لاختلاف جهة اللطف .

لانا نجيب عن الاول : ان نسبة المكلفين الى النبى والقرآن نسبة واحدة ، فلو كان النبى او القرآن مغنياً لواحد من المكلفين مع جواز الخطأ عليه لكان مغنياً للجميع ، وحينئذ لايجب احتياجهم جميعاً الى امام ، لكن هذا اللزوم باطل لما سبق فالملزوم كذلك .

وعن الثانى من وجهين :

احدهما - ان الامام واحد من الامة ، فان جاز أن يكون مجموع الامة لطفاً له فليجز فى كل واحد منهم ذلك ، وحينئذ لا حاجة بهم الى امام كما سبق .
الثانى - ان مجموع الامة سوى الامام لا يكون معصوماً بالاتفاق ، اما عندنا فظاهر واما عند الخصم فلخروج الامام عن ذلك المجموع ، وحينئذ يكون ذلك المجموع جائز الخطأ ، فلا يصلح ان يكون لطفاً فى حق الامام .

(الوجه الثانى) فى ان الشريعة التى جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله واجبة على جميع المكلفين الى يوم القيامة ، فلا بد لها من حافظ ينقلها اليهم من غير تغيير ولا تحريف ، والا لكان التكليف بها تكليفاً بما لا يطاق ، فذلك الناقل يجب أن يكون معصوماً والالجاز فيها التغيير والتحريف وقد أبطلنا ، فذلك الحافظ

المعصوم اما مجموع الامة أو آحاد بعض منها ، والاول باطل لان عصمة مجموع الامة انما تعلم بالنقل ، فهي مشروطة بصحته ، فلو جعلنا النقل مشروطاً بصحة عصمتهم لزم الدور وانه محال ، فتعين الثانى وهو مرادنا بالائمة المعصومين . لا يقال : لم لا يجوز ان تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر . سلمناه ، لكن انما تكون محفوظة بنقل الناقل المعصوم أن لو كان ذلك الناقل بحيث يرى ويستفاد الشريعة منه ، اما اذا لم يكن كذلك فلا .

لانا نجيب عن الاول : ان نقل اهل التواتر انما يحفظ ما نقلوه ويدل على صحته فاما لا يدل على ان الذى لم ينقلوه لم يوجد فأين احد البابين من الآخر . وعن الثانى : لانسلم انها لا تكون محفوظة بالناقل المعصوم الا اذا كان بحيث يرى ، فان عندنا أن الشريعة محفوظة فى زمان غيبته ، وهى التى فى ايدينا لم يفث منها شىء ، فاذا اختلت وجب ظهوره لبيانها ، وبالله التوفيق .

البحث الثانى :

انا لما بينا انه يجب أن يكون معصوماً وجب أن يكون مستجماً لاصول الكمالات النفسانية ، وهى : العلم ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة . فأما العلم فلا بد وأن يكون عالماً بما يحتاج اليه فى الامامة من العلوم الدينية والديناوية كالشرعيات والسياسات والاداب وفصل الحكومات والخصومات ، اذ لو جاز أن يكون جاهلاً بشىء منها مع حاجة امامته الى ذلك لكان مخلاً ببعض ما يجب عليه تعلمه ، والاخلال بالواجب ينافى العصمة . واما العفة فلان عدمها يستلزم اما طرف التفريط ، وهو خمود الشهوة وذلك تقصير عما ينبغى ، واما طرف الافراط ، وهو الفجور وذلك ايضاً منافى للعصمة .

واما الشجاعة فان عدمها مستلزم لاحد طرفى الافراط والتفريط ، والاول رذيلة التهور وفيها لقاء النفس الى التهلكة وذلك معصية تنافى العصمة، والثانى رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف والعودة عما يجب عليه من قمع الاعداء من اهل الفساد فى الدين وهو ينافى العصمة .

واما العدالة فلان عدمها مستلزم اما للانظلام وهى رذيلة منهي عنها منافية للعصمة ايضاً ، واما للظلم وهو من كبائر المعاصى المنافية للعصمة .
فثبت ان الامام يجب ان يكون مستجمعاً لاصول الفضائل النفسانية . وبالله التوفيق .

البحث الثالث :

يجب أن يكون افضل الامة فى كل ما يعد كمالاً نفسانياً ، لانه مقدم عليهم والمقدم يجب أن يكون افضل ، لان تقديم الناقص على من هو اكمل منه قبيح عقلاً .

البحث الرابع :

يجب أن يكون متبرأ من جميع العيوب المنفرة فى خلقته من الامراض كالجذام والبرص ونحوهما ، وفى نسبه واصله كالزنا والدناءة والصناعات الركيكة والاعمال المهينة كالحياكة والحجامة ، لان الطهارة عن ذلك تجرى مجرى اللطاف المقربة للخلق الى قبول قوله وتمكنه ، فيجب كونه كذلك .

البحث الخامس :

يجب كونه منصوباً عليه ، ولا طريق الى تعيينه الا بالنص ، خلافاً لسائر الفرق .

لنا : انه واجب العصمة ، وكل من كان كذلك فيجب النص عليه . اما الصغرى فقد سبق بيانها ، واما الكبرى فلان العصمة امر باطن لا يطلع عليه الا الله تعالى ، واذا كان كذلك وجب أن يكون تعيينه بالنص عليه ، بل وجب ان لا طريق الى ذلك سواه .

لا يقال : لانسلم وجوب النص عليه ، ولم لا يجوز ان يفترض الله اختيار الامام الى الامة اذا علم انهم لا يختارون الا المعصوم . سلمناه ، لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلاً بالواجب لانه لم ينص عليه ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك .

لانا نجيب عن الاول : بأن الامة على تقدير علمهم بأن الامام واجب العصمة اما ان يعلمهم الله بأن الذى اختاروه هو الامام او لا يعلمهم ، والاول يستلزم كون الطريق الى العلم به النص ، والثانى يستلزم جهلهم ، لكن ذلك المعين واجب العصمة مع علمهم بأن الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، فيلزم من ذلك شكهم فى كون ذلك المعين هو الامام ، وذلك يستلزم توقفهم عن امثال امره ، وهو قاذح فى غرض الامة من كونه لطفاً لهم .

وعن الثانى : منع الملازمة ، فانا سنبين انه وجد النص عليه .

البحث السادس :

يجب ان يكون مخصوصاً بآيات وكرامات من الله ، لان الحاجة قد تمس اليها فى تصديق بعض الخلق له ، فاذا ظهرت مقارنة لدعواه الامامة علم بها صدقه .

ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية أن المعجزات مشروطة بدعوى النبوة واما الكرامات فليست كذلك ، بل جاز أن تقارن دعوى الامامة وقد تحصل بدونها . وبالله التوفيق .

الركن الثالث

(فى تعيين الامام)



وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل امير المؤمنين علي عليه السلام لوجوه :

(الاول) انه كان افضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله ، وكل من كان كذلك فهو أولى بخلافته واحق بأمره من غيره .

بيان الصغرى : انه عليه السلام كان مستجعماً للفضائل الخلقية ، وكان اكمل فيها من سائر الصحابة ، وكل من كان كذلك كان أفضل منهم . بيان الصغرى :

ان اصول الفضائل كما علمت اربعة وهو العلم والعفة والشجاعة والعدالة، وقد كانت ثابتة له عليه السلام. اما العلم فقد كان عليه السلام اعلم الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وبيانه بالاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فهو انه لانزاع فى انه كان فى غاية الذكاء والاستعداد للعلم ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله افضل الفضلاء ، ثم انه بقى من أول صغره الى حين وفاة الرسول فى خدمته يلزمه ليلا ونهاراً ويدخل عليه فى كل وقت ، ولم يتفق ذلك لاحد من الصحابة . ومعلوم ان التلميذ اذا كان بتلك الصفة من الفطنة والحرص على العلم وكان الاستاذ فى غاية الفضل والحرص على ارشاده وتعليمه وكان الاتصال بينهما حاصلًا فى كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ مبلغاً عظيماً فى العلم .

وأما التفصيل فمن وجوه :

احدها - قوله عليه السلام « اقضاكم علي » والقضاء محتاج الى جميع انواع العلوم ، فلمما رجحه فى القضاء على الكل يلزم ترجيحه عليهم فى كل العلوم ، واما سائر الصحابة فانما رجح بعضهم فى علم واحد ، كقوله عليه السلام « أفرضكم زيد » و« اقرأكم ابي » .

الثانى - ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى « وتعيها اذن واعية »^(١) نزلت فى حق على عليه السلام ، واختصاصه بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم .

الثالث - نقل عنه عليه السلام انه قال « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً » ، وذلك يدل على انه قد بلغ فى كمال العلم الى اقصى ما يبلغ اليه القوة البشرية

(١) سورة الحاقة : ١٢ .

ولم يدع احد ممن عداه هذه المرتبة .

الرابع - انه قال « لقد اندمجت على مكنون علم لوبحت به لاضطربتم اضطراب الارشية فى الطوى البعيدة » ، وذلك يدل على اختصاصه بعلوم ليس فى قوة غيره من الصحابة الوصول اليها .

الخامس - انه قال « لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ، والله مامن آية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شىء نزلت » .

ولئن قلت : التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها .

قلت : المراد أنه متمكن من تفصيل احكامها كما أنزلت وبيانها لمن له العمل بها من اهلها بعد اداء حق الجزية .

السادس - ما اشتهر وتواتر من رجوع اكابر الصحابة اليه فى كثير من الاحكام كرجوع عمر فى قصة المجهضة وقصة المرأة التى ولدت لستة اشهر فأمر عمر برجمها والتى اقرت بالزنا وهى حامل فأمر برجمها ، وقول عمر بعد رده عليه السلام له وبيان ما اشكل عليه « لولا علي لهلك عمر » وقوله « لاعشت لمشكلة لا تكون لها يا ابا الحسن » ، فان كل ذلك يدل على كمال علمه ومز يده فيه على غيره .

السابع - ان اعظم العلوم واهمها اصول الدين ، وقد ورد فى خطبه عليه السلام من أسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنبوة واحوال المعاد ما لم يأت فى كلام احد من الاوليا واكابر الحكماء ، حتى ان جميع فرق العلماء من المتكلمين والفقهاء وعلماء الاخلاق والسياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة

ينتهون اليه عليه السلام كما بين ذلك فى مظانه ، كما تجده عند استقراء كلامه عليه السلام وكلام من بعده من العلماء ، وذلك مستلزم لافضلتيه على سائر المخلوق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله .

واما العفة فقد كان له عليه السلام فيها الاية ، ويكفيك فى التنبية على حاله فيها مطالعة كلامه فى نهج البلاغة ، نحو كتابه الى عثمان بن حنيف الانصارى عامله بالبصرة وقد بلغه انه دعي الى وليمة قوم فأجاب اليها ، وقوله فيه «ألا وان اياكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه ، ألا وانكم لاتقدرون على ذلك ولكن اعينونى بورع واجتهاد وعفة وسداد » وقوله فيه « وايم الله يميناً استثنى فيها بمشية الله تعالى لاروضن نفسى رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً ولادعن مقلتى كعين ماء نضب معينها مستفرغة دموعها اتمتلى السائمة من رعيها فتبرك وتشبع الربيعة من عشها فتربض ويأكل علي من زاده فيهجس ، قرت اذن عينه اذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة والسائمة المرعية » الى غير ذلك من كلامه عليه السلام. والتواتر شاهد بأنه كان على حالة تشهد بأنه ازهد الناس بعد الرسول صلى الله عليه وآله .

واما الشجاعة : فالحوض فى اثباتها له يجرى مجرى ايضاح الواضحات.

واما العدالة : فهى ملكة تنشأ عن هذه الملكات الثلاث وتلزمها ، ويكفى فى التنبية عليها قوله عليه السلام « والله لو اعطيت الاقاليم السبعة بما فيها على ان أسلب نملسة جلب شعرة ما فعلته » ، وذلك ابلغ ما يوصف من ترك الظلم والحصول على وسط العدل وقضيلته .

فثبت بهذا أنه عليه السلام كان مستجمعاً لاصول الفضائل وانه فيها اكمل من غيره

واما ان كل من كان كذلك فهو افضل فلانه لاعمى للافضل الا الاكثر فضلاً .

(الثاني) من التفضيل ان الرسول الله صلى الله عليه وآله لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين نفسه ، وذلك يستلزم أفضليته على سائر الصحابة ، اذ المؤاخاة مظنة المواساة فى المنصب وقيام كل من الاخوين مقام الآخر ، فلمما كان محمد عليه السلام افضل الخلق كان القائم مقامه كذلك .

(الثالث) قوله صلى الله عليه وآله فى ذى الثدية « شر الخلق والخلقة يقتله خير الخلق والخلقة » ، وفى رواية « يقتله خير هذه الامة » وكان قاتله علياً عليه السلام .

(الرابع) قوله صلى الله عليه وآله لفاطمة « ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختر منهم اباك فاتخذته نبياً ، ثم اطلع ثانياً فاختر منهم بعك » .

(الخامس) روى عن عائشة انها قالت : كنت عند النبى اذ أقبل علي . فقال : هذا سيد العرب . فقلت : بأبى انت وأمى ألسنت سيد العرب ؟ فقال : انا سيد العالمين وهو سيد العرب .

فهذه الوجوه وامثالها مما يدل على انه افضل الخلق بعد محمد عليه السلام .
واما ان كل من كان افضل فهو أولى بالخلافة واحق بالتقديم فهى مقدمة جليلة غنية عن البيان ، اذ كان قبح تقديم المفضل على الفاضل فيما يحتاج اليه فى التقديم مركزاً فى بداية العقول .

(الوجه الثانى) ان نقول : الامام يجب ان يكون واجب العصمة ، ولا واحداً من الصحابة سوى علي عليه السلام بواجب العصمة ، فلم يجز ان يكون الامام من الصحابة غير علي . اما المصنوع : فقد مر بيانها ، واما الكبرى فلان الناس بعد الرسول اختلفوا ، فمنهم من قال بأن الامام على ، ومنهم من قال بأنه العباس ، ومنهم من قال بأنه ابو بكر ، واجماع الناس على تعيين احد هؤلاء الثلاثة مما يدل على ان غيرهم ليس فى مرتبتهم ، لكن العباس وابوبكر

لم يكونا واجبي العصمة بالاتفاق واما من دونهما فبالاولى ، وحينئذ يتعين أن يكون الامام هو علي ، والا لخرج الحق عن الامة وخلا الزمان عن الامام المعصوم ، وقد سبق بطلانه .

(الوجه الثالث) النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه بحيث لايقبل التأويل، كقوله « سلموا عليه بأمره المؤمنين واسمعوا له واطيعوا » وقوله « انت الخليفة من بعدى »، وذلك مما تواترت ونقلته خلفاً عن سلف وهم يملأون وجه الارض ، فيجب أن يكون هو الامام الحق بعده بلا فصل .
لا يقال : لانسلم اصل هذا النص . سلمناه ، لكن لا نسلم انه متواتر ، لان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وذلك غير معلوم فى الامامية . سلمناه ، لكن لانسلم انه تواتر اليهم، والا لعلمناه كما علموا ، لاشتراكنا واياهم فى سببه وهو السماع .

لانا نجيب عن الاول والثانى : بأن شرط التواتر عند المحققين انما هو حصول اليقين من الخبر ، ولا عبرة بالعدد كما تحقق ذلك فى المطولات، وهذا النص مما حصل العلم اليقين به للامامية .

وعن الثالث : ان الامامية جاز أن يختصوا بعلم هذا النص ، لانه لم يسبق الى اذهانهم نفى مقتضاه بشبهة ، وذلك من شروط العلم التواترى ، والخصم لما سبق الى ذهنه ذلك لاجرم لم يحصل له العلم به .
ولنا على هذا المطلوب دلائل كثيرة ، وفيما ذكرناه مقنع ههنا .

البحث الثانى : فى حجة الخصم

وهى من وجوه :

(الاول) قوله تعالى « وسيجنبها الاتقى » الذى يؤتى ماله يتزكى * وما لاحد عنده من نعمة تجزى »^(١) الآية ، فنقول : هذا الاتقى يجب أن يكون افضل ، لقوله تعالى « ان اكرمكم عند الله اتقيكم »^(٢) ، واجمعت الامة على ان الاتقى اما علي واما ابو بكر ، ولا يمكن حمله على علي ، لانه قد كان للنبي عليه السلام عليه نعم كثيرة ، فأما ابوبكر فانما كانت له عليه نعمة الارشاد الى الدين ، وتلك النعمة لاتجزى البتة ، فتعين ان المراد به ابو بكر ، فكان افضل المخلوق بعد النبي عليه السلام ، فلو كان مبطلا فى امامته لكان ظالماً ، فلم يكن افضل لكنه افضل فهو محق فى الامامة .

(الثانى) قوله عليه السلام « اقتدوا باللذين من بعدى ابنى بكر وعمر » أوجب الاقتداء بهما فى الفتوى ، فوجب أن لا يكونا غاصبين للامامة والالكانا فاسقين ، فلم يجز الاقتداء بهما .

(الثالث) قوله عليه السلام فى حقهما « ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة » ولو كانا غاصبين للامامة لكانا ظالمين فلم يكونا من اهل الجنة لذلك . وجواب الاول : لانسلم ان نعمة الارشاد الى الدين لاتجزى . نعم قد لا يكون جزاؤها مساوياً لها فى الفضل ، وذلك لا يدفع اصل الجزاء .

سلمناه ، لكن لانسلم ان الاتقى الموصوف فى الآية هو المشار اليه بالاتقى فى الآية الاخرى او صادقاً عليه ، بل جاز ان يكون مبايناً له ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه .

سلمناه ، لكن قوله « ان اكرمكم عند الله اتقيكم » انما يدل على ان كل من

(١) سورة الليل : ١٧ - ١٩ .

(٢) سورة الحجرات : ١٣ .

كان اكرم عند الله فصفة الاتقى ثابتة له ، لاعلى ان كل من كان اتقى هو اكرم ، لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، وحينئذ لا يلزم من كونه اتقى كونه اكرم عند الله وافضل .

وعن الثانى : لانسلم صحة الخبر . سلمناه ، لكن الامر بالافتداء بهما امر مطلق محتمل للافتداء بهما فى الرأي والمشورة أو فى الفتوى ، وذلك محتمل للمرة الواحدة والمرات ، فأين ذلك من الدلالة على صحته أمامتهما . ولا متافاة بين الافتداء بهما فى شىء يغلب على الظن حقيقته منهما وبين غضبهما للإمامة .

وعن الثالث : انا نمنع صحة الخبر ونعارضه بوجهين : احدهما انه بظاھر يقتضى ان يكونا سيدى كهول اهل الجنة حتى الانبياء ، وهو ظاهر البطلان .

الثانى انه ورد فى صفة اهل الجنة انهم يحشرون يوم القيامة مجرداً مردأ مبرئين من النقصانات موصوفين بالكمالات ، وذلك ينافى أن يكونوا كهولا .

البحث الثالث :

اذا ثبت كونه عليه السلام اماماً حقاً معصوماً وجب ان يحمل سكوته على الطلب للخلافة وسائر حقوقه على التقية وعدم الناصر والاشفاق على الدين كما صرح عليه السلام بذلك فى مواضع من كلامه ، كقوله « لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم » وقوله لابنه الحسن عليه السلام « ما زلت مدفوعاً عن حقى مستأثراً علي منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله حتى يوم الناس هذا » ونحو ذلك .

ومن يتبع كلامه وجد فيه امثال ذلك مما يدل على انه كان يرى ان الامامة

حق له دون غيره ، وعلى ذلك يحمل دخوله فى الشورى وتحكيم الحكامين
وغيرهما .

وبالجملة اذا ثبت عصمته وجب أن يكون كل مافعله أو قاله صواباً وان جهلنا
وجه الحكمة فيه .

البحث الرابع : فى تعيين باقى الائمة عليهم السلام

الحق ان الائمة بعده عليه السلام احد عشر نقيباً من ولده ، واسماؤهم
مشهورة ، ولنا فى ذلك طريقان :

(احدهما) نص كل منهم على من بعده ، وذلك مما تواترت به اخبار الامامية
الاثني عشرية خلفاً عن سلف .

(الثانى) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لابنه الحسين
عليه السلام : ان ابنى هذا امام ابن امام أخو امام ابو ائمة تسعة تسعة قائمهم
حجة ابن حجة اخو حجة ابو حجة تسع . وهذا نص صريح فى عددهم .

فأما معرفة عين كل واحد منهم فى زمانه فبآيات وبكرامات تظهر على يديه
وتواترت به اخبار خواصهم وشيعتهم ، وهى مسطورة فى كتب الآثار عن الائمة
الاطهار من رامها طالعها من مظانها .

البحث الخامس : فى غيبة الامام الثانى عشر

والكلام فى سبب غيبته واستتاره وطول عمره :

(اما الاول) فنقول : انه لما وجب كون الامام معصوماً علمنا ان غيبته طاعة
والالكان عاصياً ، ولم يجب علينا ذكر السبب ، غير انا نقول : لا يجوز أن يكون

ذلك السبب من الله تعالى لكونه مناقضاً لغرض التكليف ، ولا من الامام نفسه لكونه معصوماً ، فوجب أن يكون من الامة ، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين ولا اثم فى ذلك وما يستلزمه من تعطيل الحدود والاحكام عليهم ، والظهور واجب عند عدم سبب الغيبة .

لا يقال : فهلا ظهر لاعدائه وان ادى ذلك الى قتله كما فعل ذلك كثير من الانبياء عليهم السلام . سلمناه ، لكن لم لا يجوز ان يكون معدوماً الى حين امكان انبساط يده ثم يوجده الله تعالى .

لانا نجيب عن الاول : بأنه لما ثبت كونه معصوماً علمنا ان تكليفه ليس هو الظهور لاعدائه والاظهر .

وعن الثانى : اننا نجوز ان يظهر لاوليائه ولا نقطع بعدم ذلك ، على ان اللطف حاصل لهم فى غيبته ايضاً ، اذ لا يأمن احدهم اذا هم بفعل المعصية ان يظهر الامام عليه فيوقع به الحد ، وهذا القدر كاف فى باب اللطف .

وعن الثالث : ان الفرق بين عدمه وغيبته ظاهر ، لوجود اللطف فى غيبته دون عدمه .

فأما طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد ، وهو مدفوع بوجوه :

(الاول) ان من نظر فى اخبار المعمرين وسيرهم علم ان مقدار عمره وازيد معتاد ، فانه نقل عن لقمان انه عاش سبعة آلاف سنة وهو صاحب النور، وروى ان عمرو بن حممة الدوسى عاش اربعمائة سنة ، وكذلك غيرهما من المعمرين . (الثانى) قوله تعالى اخباراً عن نوح عليه السلام « فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاماً »^(١).

(١) سورة العنكبوت : ١٤ .

(الثالث) الاتفاق بيننا وبين الخصم على حياة الخضر والياس عليهما السلام
من الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء ، واذا جاز ذلك فى الطرفين فلم لا
يجوز مثله فى الواسطة - اعنى طبقة الاولياء .
وبالله التوفيق والعصمة ، وبه الحول والقوة ، والحمد لله رب العالمين .

فهرس الكتاب

١٧	مقدمة المؤلف
٢١	التصور والتصديق
٢٢	البديهي من التصور والتصديق
٢٢	التصديق الجازم وغير الجازم
٢٣	الطرق الموصلة الى التصديق والتصور
٢٤	النظر والفكر
٢٤	وجود النظر المفيد للعلم
٢٦	مطابقة الدليل وعدم مطابقتها
٢٦	حصول العلم عقيب النظر
٢٧	من شرائط حصول العلم عند النظر
٢٧	من شرائط وجود النظر
٢٨	وجوب النظر فى معرفة الله تعالى

٣٠	تقسيم الحقائق الى بسيطة ومركبة
٣١	كيفية معرفة البسائط
٣٢	الترتيب فى الاقوال الشارحة
٣٢	الخبر وأنواعه
٣٣	تعريف الحجة وأقسامها
٣٥	تعريف القياس
٣٥	الدليل والامارة
٣٦	الدليل اللفظى هل يفيد اليقين
٣٨	الموجود والمعدوم
٣٨	مسمى الوجود
٤٠	وجود الممكنات زائد على ماهياتها
٤٠	اطلاق الوجود على الواجب
٤١	تقسيم الموجود برأى المتكلمين
٤٢	حقيقة العلم والظن
٤٣	تقسيم الموجودات برأى الحكماء
٤٥	الجواهر والاعراض
٤٥	خواص الواجب لذاته
٤٧	خواص الممكن لذاته
٤٩	المعدوم
٥١	اثبات الجوهر الفرد
٥٢	الجسم مركب من اجزاء لاتتجزى

٥٥	الجسم مركب من اجزاء متناهية
٥٦	الحوادث متناهية ولها بداية
٥٧	تقدير البرهان على حدوث العلم
٥٩	شبه الخصم وحلها
٦٣	اثبات العلم بوجود الصانع
٦٣	١ - الاستدلال بالامكان
٦٧	٢ - الاستدلال بحدوث الذوات
٦٨	ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات
٦٩	ليس الله تعالى بمتحيز
٧٠	انه تعالى ليس فى مكان ولا جهة ولا حيز
٧٣	انه تعالى لا يحل فى شىء
٧٤	انه تعالى لا يتحد بغيره
٧٥	امتناع الالم واللذة على الله تعالى
٧٥	حقيقة الله تعالى
٧٦	انه تعالى ليس بمرئى بحاسة البصر
٨٢	فى كونه تعالى قادراً مختاراً
٨٥	فى كونه تعالى عالماً
٨٧	فى كونه تعالى حياً
٨٨	فى كونه تعالى مريداً وكارهاً
٩٠	فى كونه تعالى سمعياً بصيراً
٩٢	فى كونه تعالى متكلماً

- ٩٥ في كونه تعالى مدر كاً
- ٩٦ انه تعالى قادر على كل مقدور
- ٩٨ انه تعالى عالم بكل معلوم
- ١٠٠ انه تعالى واحد
- ١٠١ لاشيء من صفاته تعالى زائدة على ذاته
- ١٠٣ الفعل وأقسامه
- ١٠٤ الحسن والقبح
- ١٠٧ العبد فاعل بالاختيار
- ١١٠ افعال الله تعالى لاتخلو عن غرض
- ١١١ البارى تعالى لايفعل القبيح ولا يخل بالواجب
- ١١٢ انه تعالى مرید للطاعات غير مرید للمعاصى
- ١١٤ حقيقة التكليف
- ١١٥ حسن التكليف ووجه حسنه
- ١١٥ التكليف واجب من الحكيم تعالى
- ١١٦ شرائط التكليف
- ١١٧ اقسام التكليف
- ١١٧ حقيقة اللطف ووجوبه في الحكمة
- ١١٨ اقسام اللطف
- ١١٩ تعريف الالم والعوض
- ١١٩ اقسام الايلام
- ١٢٠ اقسام العوض

١٢١	تقسيم القول فى النبوة
١٢٢	تعريف النبى
١٢٢	وجود النبى وغايتة
١٢٤	الجواب على انكار البراهمة بعثة الانبياء
١٢٥	العصمة
١٢٧	تنزيه النبى عن المنفرات
١٢٧	المعجزات
١٢٨	نبوة محمد صلى الله عليه وآله
١٣٢	سبب اعجاز القرآن
١٣٣	جواز النسخ فى الاديان
١٣٥	محمد « ص » افضل الانبياء
١٣٦	شريعة النبى قبل نزول الوحي
١٣٦	النبى مبعوث الى جميع الخلق
١٣٧	النبى صادق فيما أخبر به
١٣٧	الطريق الى معرفة الشريعة
١٣٨	تقسيم « انا » الى عدة اقسام
١٤١	جواز المعاد الجسمانى عقلا
١٤٥	الطريق الى القطع بوقوع المعاد الجسمانى
١٤٧	اعادة المعدوم بعينه
١٤٨	الخرق والانتيام جائزان
١٤٩	تخريب أجسام العالم

- ١٥٠ فى المعاد الروحاني
- ١٥١ النفوس البشرية متحدة بالنوع
- ١٥٢ النفوس البشرية حادثة
- ١٥٣ فساد التناسخ
- ١٥٣ بقاء النفوس
- ١٥٥ ادراك النفس للجزئيات
- ١٥٥ سعادة النفوس في قوتها النظرية والعملية
- ١٥٦ شقاوة النفوس الجاهلية
- ١٥٦ وجوب المعاد الجسماني والروحاني معاً
- ١٥٧ تعريف الوعد والوعيد
- ١٥٨ استحقاق المكلف المطيع للثواب
- ١٦٠ استحقاق المكلف العاصي للعقاب
- ١٦٢ دلائل العفو
- ١٦٤ اجتماع استحقاق الثواب والعقاب معاً
- ١٦٥ احوال العاصي من اهل الايمان
- ١٦٦ شفاعة النبي صلى الله عليه وآله
- ١٦٧ خلق الجنة والنار
- ١٦٨ حقيقة التوبة
- ١٦٨ وجوب التوبة على العبد
- ١٦٩ التوبة عن بعض المعاصي
- ١٧٠ الايمان والكفر

١٧١	تعريف الكفر والنفاق والفسق
١٧٣	تقسيم مباحث الامامة
١٧٤	ماهية الامام ووجوده وغايته
١٧٥	هل يجب نصب الامام ام لا
١٧٧	علة وجود الامام
١٧٧	فى عصمة الامام
١٧٩	الامام مستجمع لاصول الكمالات
١٨٠	الامام افضل الامة
١٨٠	الامام مبرأ من جميع العيوب
١٨١	يجب ان يكون الامام منصوباً عليه
١٨٢	الامام مخصوص بالايات والكرامات
١٨٢	امامة علي عليه السلام بلا فصل
١٨٩	سكوت علي عليه السلام عن حقه
١٩٠	تعيين باقى الاثمه عليهم السلام
١٩٠	غيبة الامام الثانى عشر